This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

pl 34700

phil 34700
Ga 112.706.5

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE LIBRARY OF

JAMES HAUGHTON WOODS

INSTRUCTOR AND PROFESSOR AT HARVARD
FROM 1900 TO 1935

THE GIFT OF HIS FAMILY
1935

METAFISICA

D'ARISTOTILE

VOLGARIZZATA E COMMENTATA

DA

RUGGIERO BONGHI

LIBRI I - VI

TORINO

DALLA STAMPERIA REALE

1854

Ga 112.706.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
JAMES HAUGHTON WOODS
1935

LETTERA

ALL' ABATE ANTONIO ROSMINI SERBATI.

Carissimo Abate mio,

È un pezzo, ch' io vi voglio un gran bene; e voi non ne dubitereste se la vostra modestia vi permettesse di misurare quanto bene vi deva necessariamente volere ogni persona che vi conosce. Ora, pensate me che ho avuto per la vostra cortesia la fortuna di star insieme con voi tanto tempo; e di vedere davvicino, quanto bene s' unisca in voi la gentilezza del tratto colla serietà della vita, la costanza e la rigidità dei principii colla pietà e l'amore degli uomini, e, in somma, tutta quella bontà d' animo che vi sta dipinta sul perpetuo sorriso delle labbra, con quella grandezza d'ingegno che scintilla sulla vostra fronte alta e spianata.

Ma già a voi parrà che lodandovi così, io vi mostri bensì il bene che vi voglio, ma però senza nessun rispetto alla vostra indole e a' vostri desideri. Fortuna per me, che ci ho una miglior ma-

niera di chiarire a voi e agli altri quanto ossequio ed affetto vi porti. Sapete che questa traduzione d'Aristotile l'ho cominciata per vostra istigazione e consiglio. Ora, io ne son venuto a capo così di farla, come di pubblicarne un primo volume, senza che mi fosse venuta maï la tentazione d'adirarmi contro di voi. E c'era di che, vi so dire. Se un altro mi fosse stato cagione d'una fatica di questa natura, non so cosa gli avrei fatto. Ma il pensiero che eravate voi, mi rompeva ogni parola in bocca. E mi confortava quando qualcuno de' miei amici mi principiava a cantare, che la fatica non solo era grande come pur era, ma inutile affatto. L'animo mio pendeva a crederlo; ma mi soggiungevo poi: - Il Rosmini non m'ha detto così. E ripensando, trovavo che la ragione, com'è naturale, era dalla parte vostra. Di fatto, ne prendevo animo a rispondere poi alla mia volta io, e vedevo che chiudevo la bocca a que' miei provvidi amici. - Inutile, dite voi, ma a che? Di certo, che la metafisica d'Aristotile non sarà buona ad accelerare nessuno de' progressi materiali della civiltà moderna: nè si pubblica per questo. Ma credete voi, - gl' incalzavo io, - credete voi, che siamo noi uomini diventati così da poco che dobbiamo prenderci maggior pena di trovare un modo più spiccio di accendere i zolfanelli che di capire tutta la storia e lo sviluppo del pensiero umano? Certo che i zolfanelli sono più vendibili; ma ci sarà niente di più degno e perciò di più utile che l'intenderci noi, noi in quello che siamo e in quello che fummo? E c'è libro - mi dicano - c'è libro che sotto questi due rispetti valga più e meglio della metafisica d'Aristotile? Della metafisica d'Aristotile, che dopo essere diventata una parte essenziale del pensiero greco, dopo aver formato il nocciolo della filosofia neo-

platonica, dopo essere entrata insieme con questa nella filosofia de' Padri, è stata il pernio principale della deduzione della teologia cattolica al medio evo? Della metafisica d'Aristotile, che ha esercitati tanti ingegni, che ha data cagione ed origine a tante speculazioni da Teofrasto fino ad Hegel? Ma non vi fate sentire; è cosa da barbari il disprezzare tutto quello di cui l'utilità non è pratica e palpabile; sconoscere ogni effetto, che non si sperimenti nelle regioni basse, umili ed abiette della vita; e dire, che non serva a nulla quello la cui opera ed azione è bensì immediata solo nella parte più eterea, alta, spaziosa, sublime, riposta della mente umana; ma è però tale che discende per vie non visibili al volgo in questa vita quotidiana, e ne informa i giudizi, ne dirige i passi, le voglie ed i fini. Sursum corda, *amici miei: e poi credete, che un libro difficile sia un così gran male? Volesse il Cielo che se ne leggessero di tratto in tratto. Io vi dico, che co' libri a cui ci avvezzano oggi, co' libri che si leggono come bere un uovo, si risica di temperarci così mollemente l'ingegno, che non si sarà più buoni a trovar nulla, neppure quella maniera più certa d'accendere i zolfanelli. Sapete chi ha educati gl'ingegni moderni a quella potenza d'analisi, a quella costanza di ricerche, a quel vigore di logica di cui abbiamo fatta fin oggi una così felice e così feconda prova nelle applicazioni delle scienze fisiche? Ebbene, non mi gridate, perchè è il vero, e quando v'avrò detto che è un vero visto anche dal Condorcet, v'entrerà in grazia, di certo. Gli educatori sono appunto stati Aristotile e gli Scolastici. E vi so dire che di qui a qualche tempo - non determino gli anni - questa buona tempera dell'ingegno moderno avrà bisogno di essere affilata da capo; e tornerete, non*

ad Aristotile e agli Scolastici, ma a qualcosa di simile. E mettiamo che non ci tornaste per quel bisogno che dico io, ci tornereste per un'altra via. Ora, la civiltà nostra non pensa nè medita nè intende se stessa: va avanti difilato, aggiunge istrumenti ad istrumenti, mezzi a mezzi, scoperte a scoperte: ma bisognerà che si riassuma e si ripensi, e che l'uomo, ora come sbalordito di questo progresso d'ogni sorta di mezzi d'una miglior vita materiale, si ricordi daccapo di chi vive e di perchè viva; e che, ristucco d'andare avanti o costretto a fermarsi, si rivolga indietro, o intorno a sapere: cosa egli sia e dove vada? Allora, come s'è visto in Germania nel principio di questo secolo, gli studi speculativi torneranno in onore: e come colla speculazione dommatica è intimamente connessa la storica, quell'Aristotile rivorrà il suo posto. Sarà male allora che l'Italia sappia anch'essa o abbia un modo più facile di sapere, cosa fosse codesto Aristotile? Anzi, son troppo discreto a parlare in futuro; fin d'ora Aristotile ha un valore non pure storico, ma perfino dommatico in Italia come in Germania. Giacchè cosa mai è la filosofia del Gioberti tra noi, e quella dell'Hegel tra' Tedeschi, se non appunto le due forme diverse ed ultime del pensiero speculativo Aristotelico? Ah! fate viso di sbalorditi. Ebbene, sì ve lo ripeto. Il Gioberti e l'Hegel sono ancora Aristotile, e stanno per lui contro a Platone. La vi par nuova, la vi par curiosa? Ci ho gusto. Non sapete come sia. Sta bene. Studiate dunque Aristotile, e toccate con mano che è pure uno studio utile a qualcosa. - Qui, i miei amici si tacevano, persuasi, forse, per cortesia. Ed io ho voluto ripetere a voi tutto quello che dicevo a loro, perchè l'averglielo potuto dire è parte dell'obbligo che ho con voi.

Ma, come dicevo prima d'entrare in questo dis-

corso, non vi posso negare che questo lavoro, intrapreso per vostro consiglio, non sia qualcosa da farvi rinnegare la filosofia. Alle difficoltà che son comuni a tutti gli scritti antichi, e ne rendono rara l'intelligenza e difficile l'interpretazione, Aristotile ne aggiunge di sue. Si principii dal dire che le sue opere, quantunque studiate molto, pure non sono state sottoposte a quel diligente studio critico del testo, che ha ridotta a così certa e spedita lezione la maggior parte de' classici greci. Il Bekker, davvero, col confronto de' manoscritti e colla sua edizione del testo, ci ha fatti avanzare di molto; ma c'è ancora una gran distanza dalla condizione in cui si trova il testo, per nominarne uno, di Platone, da quello in cui si trova l'aristotelico. Eppure bisognerebbe che fosse al contrario; giacchè e per quello che se ne vede, e per quello che se ne sa, il testo di Aristotile ha più bisogno di medicine e d'empiastri di qualunque altro. Dunque, le più volte, bisogna prima assicurarci delle parole che ha dovute scriver l'autore, per tentarne poi una interpretazione esatta e precisa. Di quanto maggiore difficoltà sia questo nella metafisica, lo sa chiunque ha notizia del libro nel greco, o se non altro, delle relazioni intorno alla maniera in cui ci è stato trasmesso. Ed io vi dico in verità, che senza il Bonitz, il quale dopo pubblicate certe sue eccellenti osservazioni critiche nel 1842, ha poi stampato nel 49 un'ottima edizione della metafisica con un commentario lucidissimo, non avrei potuto in questa parte fare la metà di quello che ho fatto o ci avrei dovuto spendere il doppio della fatica che ci ho spesa. A ogni modo, d'una parte di questo lavoro meramente filologico ho dovuto dare un attestato; giacchè ne' punti di maggiore rilievo, ne' quali m'ero determinato a una tale o tal'altra

interpretazione per avere adottata una punteggiatura o una lezione diversa da quella del Bekker, ho dovuto pure dire i miei motivi e le mie ragioni: e, come s'indirizzano a un numero di lettori davvero minimo, soprattutto in Italia, gli ho detti ed esposti non in note a piè di pagina, ma in note alla fine di ciascun libro; dove chi le vuole, le andrà a cercare: e chi non ne senta il bisogno, potrà saltarle via senza esserne disturbato nella lettura del testo.

Spero che anche a voi paia che alla maggiorità de' pochissimi lettori del libro d'Aristotile, basteranno le note a piè di pagina; colle quali ho procacciato d'ovviare a un altro genere di difficoltà, non meno serie e gravi. Appunto quello che fa che si legga e si traduca oggi, ha fatto che si leggesse e traducesse e commentasse prima; e tutta questa serie di lettori, traduttori e commentatori ha generata una moltitudine d'interpretazioni varie, diverse, le quali vogliono essere considerate tutte o la più parte, e tra le quali s' ha a scegliere, o al di là delle quali s' ha a proporre un' interpretazione. Cosa molto più difficile qui, che nei libri logici o fisici d'Aristotile: perchè qui la materia è più ardua, e non ha riscontri certi o riprove evidenti. Aggiungete che un libro scientifico non resta in autorità tra gli uomini per parecchie generazioni se non a un patto; ed è, che sia scritto di maniera che quantunque abbia un senso fisso e determinato, pure questo senso non ci sia espresso con tal certezza e particolarità, che non ci possano i varii pensieri de' filosofi trovare una immagine, ciascuno, del proprio. Codesto è appunto succeduto alla metafisica. Tutti quanti i sistemi fino a Cartesio ci si sono specchiati dentro; e ci hanno più o meno riconosciuto il proprio viso. E per Aristotile, oltre di questa ragion naturale dell'effetto che dico, ce

n'è stata una onorevole per lui, ma faticosa per noi. Le sue dottrine sono state tenute per assolutamente vere durante un lungo spazio di tempo; e da gente che pure aveva per vero e a miglior diritto tutto un altro ordine di dommi, che non erano punto scaturiti dalla filosofia aristotelica. Erano, dunque, obbligati, quando non potevano dedurre quelli con questa, d'accommodare questa a quelli. Per loro, le conclusioni dommatiche d'Aristotile avevano un'importanza grandissima per se stesse, e non come l'hanno per noi, in quanto sono indizi e momenti storici della scienza speculativa. Di maniera che tutte quelle parti della metafisica che contenevano informazioni e discussioni storiche parevan loro come dice lo Scoto (*Conclus. p.* 465) minus utiles et amplius toediosae; *appunto il contrario di quello che paiono a noi, i quali riserveremmo, in un caso, quelle due qualificazioni alle parti dommatiche, se anch' esse non ci diventassero storia.*

Ora, a cosa serve tutto questo? A dirvi quello che di già sapete; che nell'interpretare Aristotile la luce del sistema proprio dell'autore dev'essere distinta da tutti i riverberi de' sistemi altrui. Il che equivale a dire che non basta di conoscere tutte quelle interpretazioni varie, ma bisogna anche giudicare quali portino il segno d'un pregiudizio dell'interprete attinto d'altronde: e che perciò di tutto quel lavoro che s'è fatto di leggere i commentari, una gran parte dev'essere persa e trascurata. Ma quale? Qui giace Nocco, *direbbe il vostro padre Cesari. Il criterio, non c'è altra maniera di formarselo se non con Aristotile stesso: e bisogna portarlo già formato nella lettura de' commentari e servirsene per saggiarli. E per formarlo, c'è, mi pare, in genere un solo mezzo; l'uso continuo e meditato dell'autore, che s'interpetra: così*

si contrae una certa parentela di mente per la quale si acquista l'abito d'intendere l'autore per il suo verso, di non diminuire nè ingrossare il valore della sua frase, di capire i nessi e gli sviluppi del suo pensiero. S'acquista come un senso intimo, del quale potete mostrare e persuadere gli effetti, ma del cui processo se si possono scoprir poi le ragioni, non s'indovina prima la via. Ma c'è qualcosa se non di meglio, certo di più sicuro per gli altri in quanto alle interpretazioni de' luoghi singoli. Il nesso che un periodo, inteso d'una tale o tal'altra maniera, àcquista con un intero ordine di nozioni e con tutto il sistema, e la riprova e il confronto de' luoghi paralleli sono il miglior criterio d'una interpretazione. Ma guadagnato, davvero, con quanta pena! Giacchè vi bisogna un esame accurato di luoghi a grandissima distanza l'uno dall'altro, senza farvi strascinare da quello che hanno di simile, a sconoscere quello che hanno di dissimile. Questa difficoltà, che per uno scrittore moderno già è grandissima, per un antico, Rosmini mio, non ho bisogno di dire a voi quanta e quale sia. Invece, vi voglio confessare che come nella parte filologica il Bonitz m' ha risparmiato il più del lavoro, così, in quanto al raccogliere i luoghi paralleli, me n' ha risparmiato moltissimo il Waitz; il quale nel suo eccellente commentario dell'Organo pubblicato nel 1844, ha messa grandissima cura in questo. Ma non voglio però col nominare solo il Waitz dar ragione di supporre che non deva nulla ad altri. Non sarebbe il vero; giacchè mi sono anche stati di grandissima utilità, così nel paragone de' luoghi come nell'intendergli, il Bonitz stesso col suo commentario, il Trendelenburg colla sua storia della dottrina delle Categorie (Berlin. 1846), e co' suoi Rudimenti di logica: il Brandis col primo volume del suo Aristotile (Berlin. 1853), e tanti altri,

che ho citati puntualmente nelle note. D' Italiani, almeno moderni, ahimè, nessuno! E n'avrei avuta tanta voglia. Ma pur troppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa. Ci bisogna correre quasi sempre oltre mare ed oltre Alpi. E pure, perchè in questi intervalli del fare, non ci occupiamo a pensare? Perchè non prendere intanto colla coltura quel posto, che vogliamo tenere tra' popoli? Forse il non averlo è cagione, che ogni sorte di studi sia piuttosto giù in Italia; e questo con tanti altri è effetto della stessa causa. Forse; ma a me pare, che ciascuno dovrebbe spronar se medesimo e sforzarsi a vincere, almeno in questo, la dura condizion della patria. I forti studi, di qualunque natura, sono buon preludio di forti opere.

Questa digressioncina non poteva venire meno a proposito di quello che sia scrivendo a voi, il quale siete così operoso e potente sostegno della nostra gloria scadente, ed uno di que' pochissimi a chi ancora il ben piace *nel bel paese. Ma sapete che le lettere non richiedono nè molta riflessione nè molto ordine: e perciò, poichè ho scritto, lascierò stare e pregherò voi di ridire coll'autorità vostra quello che ho detto io e che è pur vero. Intanto, mi basterà di tornare in via, e di continuare a dirvi tutto quello che ho fatto, per eseguire il meno male un'opera, principiata - mi piace di ripeterlo - a vostra istigazione. Dunque, di tutta questa parte che concerne l'interpretazione, troverete un saggio continuo nelle note a piè di pagina. Ci ho voluto mettere tutto quello che bisognasse e servisse a intendere il testo. E se, non dico voi, perchè voi non avete che fare de' miei schiarimenti, ma chi si sia trovasse nel testo un periodo, che non gli fosse schiarito da una mia nota, mi gridi e mi batta pure; che ci avrò gusto. Giacchè*

niente più mi dispiace che di non riuscire a quello che mi sono proposto; e mi sarebbe accaduto. Difatti, non c'è luogo buio che io non mi sia incaponito e scapato di far capire. Se qualche viluppo, qualche intoppo non l'ho visto e non l'ho perciò levato via, me ne duole.

Ecco poi, Rosmini carissimo, la maniera che ho seguito, e i limiti in cui mi son tenuto nello scrivere queste note. Ci ho per lo più proposta e spiegata quella sola interpretazione che ho creduta migliore, dove m'è parso di non poter dire nè altro nè meglio, con parole altrui, dove altro e meglio, con mie. La varietà d'interpretazione non l' ho notata se non ne' luoghi di rilievo: e oltre di que' moderni che già v' ho nominati, mi son servito, tra gli Scoliasti, molto dell'Afrodisio, poco dell'Asclepio, tra gli Scolastici molto di s. Tommaso, poco dello Scoto; tra quelli del secento, alcune volte del Nifo, parecchie dello Scaino, e di certi altri un po' più di rado. Non intendo di far qui una storia dell'interpretazione Aristotelica; perciò mi basterà di soggiungere che di quanto l'Afrodisio, - fin dove è di certo lui, cioè dire fino al sesto libro - sta di sopra ad Asclepio, di tanto s. Tommaso sopravanza lo Scoto. Davvero, lo Scoto m'è riuscito minore dell'aspettativa; non so delle altre sue opere; ma qui, nel suo commentario alla metafisica, dove non riassume s. Tommaso, ch'è quello che fa quasi sempre, aggiunge sottigliezze vuote, e che di rado stanno sul sodo. Gran cosa, davvero, quel s. Tommaso! Che ingegno acuto e solido! Quanta chiarezza e temperanza! Non ci ha difficoltà che lo scoraggisca, non ci ha quistione che lo rispinga, non ci ha intoppo che l'arresti. Il cercare di capire non è per lui una curiosità, ma un obbligo: e lo sforzo dell'intelligenza lo mostra, ma non l'an-

nunzia. Mai un ghigno, una maledizione, una burla, un' ira, un rimprovero, un riso per i suoi avversari di qualunque sorte: pronto sempre a discutere, sicuro e non baldanzoso delle sue armi. Peccato, che nella tradizione delle scuole e de' teologi - scusate che ve lo dica - sia rimasta più la sua dottrina che la sua maniera di difenderla, più i risultati delle sue ricerche che la ricchezza, il vigore e l'ostinazione e l'ardire della sua vena inquisitiva. Nel commentario della metafisica sono molte più le volte che indovina, di quelle che sbaglia: il che non potrà non parere maraviglioso, a chi sappia quali erano le traduzioni latine da cui attingeva la cognizione del testo, o quanta poca potess'essere, mettiamo che ci fosse pure, la sua cognizione del greco. Quello che m' ha fatto molto maravigliare, e di cui non mi son reso conto pienamente, è come s'accordi in tanti luoghi coll'Afrodisio, senza però citarlo mai. L'accordo è tale, che non può essere casuale. So che non ha potuto leggerlo: ma credo - e non mi pare che ci cada dubbio - che dovrebbe avere avuta cognizione non meno del contenuto de' suoi commentari che del suo nome, da Averroe. È un punto speciale, forse d'un qualche interesse storico, che non ho i mezzi di trattare ora; e fortunatamente, il luogo non sarebbe opportuno. Dirò invece qualcos'altro su que' commentatori di cui ho citato il nome. Se il Nifo segue per lo più l'Afrodisio, e non ha davvero niente di nuovo, non è però così dello Scaino. Questo è stato davvero il primo che si sia servito in un commento che ci resti, d'un metodo diverso dallo Scolastico nell'interpretazione Aristotelica. Il metodo Scolastico consiste nell' interpretazione solitaria di ciascun luogo mediante un criterio non prettamente Aristotelico, e non ha a fondamento - nè poteva

- uno studio filosofico o filologico comparato del testo. Lo Scaino, quantunque abbia letti e studiati tutti quanti i commentari degli altri, pure non se ne contenta, e cerca il suo principale aiuto e sussidio, appunto come si fa oggi, in Aristotile stesso. Ma però badate che col dire che il suo commentario sia il primo in cui ci resti un esempio di questo metodo critico applicato alla metafisica, non voglio già intendere che sia stato davvero lui il primo a conoscerlo e praticarlo. Giacchè tutti i Peripatetici non Scolastici del cinquecento lodano un tal metodo e ne fanno vedere la necessità. Basterebbe, chi non ne fosse persuaso, leggere la prefazione d' Ermolao Barbaro al suo corso sopra Aristotile, che si trova tra le opere del Poliziano: non ve la trascrivo, perchè già di cose superflue per voi ve ne ho scritte parecchie; e vedo, a una certa smania che mi sento di cicalare, che ve ne dovrò dire parecchie altre prima di finire.

E per ora, di certo, vi devo continuare a dire cosa ho inteso fare colle mie note dichiarative. Prima, dunque, diminuire l'oscurità al testo, per quanto si poteva: poi, notare ne' luoghi di maggior rilievo la varietà dell'interpretazione: infine, dare una notizia, dal quarto libro in poi, delle questioni Scolastiche di maggior grido, suscitate dalla metafisica. La ragione della questione c'era, e il vederla suscitata è prova indubitabile, che il pensiero del testo non è abbastanza certo, concreto, compito e determinato. Se però le questioni mi pare che interessino, le soluzioni Scolastiche non sono di veruna utilità, e non le ho se non accennate e di rado: mai poi i ragionamenti co' quali ci arrivavano. Così nelle soluzioni come ne' ragionamenti, sopratutto per le questioni posteriori a s. Tommaso, c'è qualcosa di così sottile,

di così evanescente, di tanto estrinseco alla materia di cui si tratta, di così spostato, di così discosto dal reale, di così meramente dialettico, che ci costa moltissima fatica il tenerci dietro e non se ne coglie poi nessun frutto. Di più, le soluzioni non si potrebbero capir bene scompagnate dagl' interi sistemi di quelli che le hanno difese ed adottate: il che equivale a dire, che in una nota ad un periodo di Aristotile sarebbero affatto fuor di luogo.

Voglio che osserviate - è una cosa di cui mi compiaccio - che nelle mie note non ho mai detta ingiuria a nessuno. Cosa tanto rara tra' commentatori, quanto tra gli uomini di lettere, e, dicono, tra' teologi. Ma per i commentatori, credo io, ha una ragione tutta speciale. Gli uomini - l' ho sempre visto - sono in un grandissimo e continuo sospetto per le qualità che credono che siano lor negate dagli altri: perciò di quelle che loro accordano, non si danno pena, ma per le altre fanno di tutto, operando, parlando, scrivendo, per persuadere a sè e agli altri che proprio quelle qualità che non gli si vogliono riconoscere, le son quelle che loro hanno in supremo grado. Questa è la ragione per cui ogni commentatore è in una perpetua smania di mostrare a tutti che quella vena inventiva la quale appunto crede che gli sia negata, a' suoi confratelli forse manca, ma lui, di certo, per un caso strano, l'ha. E gli pare un mezzo adattato a questo lo strepitare contro tutti i suoi predecessori, gridando a gola piena che non hanno visto niente, che hanno saltato a piè pari, che si sono affogati in un bicchier d'acqua; e cose simili. Ora, io dichiaro che per me non ce n' è nulla: non ho avuto bisogno d'una gran vena per fare un commento alla Metafisica: ho adoperato molto i miei predecessori, e se si vuole, sono uno sgobbone. Un

lavoro di questo genere, se non esclude, certo non richiede originalità d'ingegno: ma profondità nel pensare, acutezza nel discernere, esattezza nel concepire, chiarezza nell'esprimersi, diligenza nel confrontare. Ora, come non s'è proprio obbligati in coscienza a potere scrivere i Promessi Sposi o il Nuovo Saggio, quelle qualità, chi l'avesse, basterebbero alla riputazione d'un galantuomo.

Ma, dite voi, con tutte queste note d'ogni sorte non s'arriva a far capire Aristotile altro che ne' particolari: bisogna poi dare un concetto dell' intero sistema nella unità e totalità sua. Appunto, ci avevo pensato: e m'è parso che questo lavoro, fuori che per una parte, dovessi conservarlo per l'ultimo; e condensarlo tutto in un intero volume, nel quale avrei non solo esposto tutto il contenuto della metafisica d'Aristotile, ma cercato anche di rilevarne il valore dommatico e il significato storico, connettendolo colla storia antecedente e successiva della scienza. Di certo, questo volume l'avrete, dopo avere però visti prima gli altri che conterranno i susseguenti libri della Metafisica annotati e discussi nella stessa maniera. Non mi pare che si possa dissentire che bisogni prima averla rovistata in ogni suo particolare, e poi cercare di ripigliarla e ripresentarla nella vita che l'anima. Da una parte in fuori, dicevo. Di fatto, c'è un tuttinsieme che s' ha pure a mostrare, se si vuole che le interpretazioni particolari siano intese davvero: ed è quel tanto che serve a intendere il nesso e l'ordine de' libri metafisici. Questione necessaria anche per altre ragioni che voi sapete, e che non devo ripeter qui, per averle già dette a chi non le sapesse, nel mio proemio. Ora, fortunatamente, l'è questa una tal questione che non si può risolvere senza toccare del contenuto della Metafisica appunto quel tanto che può servire all'intelligenza de' particolari punti di dottrina

Come poi, volendo unire in un volume solo a parte tutto quello che concerneva la storia della metafisica, non mi son data molta pena di commentare i giudizi storici d'Aristotile de' quali, chiari già da sè, non si poteva indicare tutto il valore ed il senso se non trattandogli uniti, m' è parso anche bene, perchè fin d'ora non mancasse a questi volumi nulla di ciò che si può desiderare per intenderne il contenuto, di aggiungere in fine di ciascun volume delle dissertazioni speciali sopra punti storici di maggior rilievo. M' ero proposto di farle io; ed avevo scelto per il primo volume l'esposizione aristotelica della dottrina platonica. Ora, per dirvela come sta, ho trovato il soggetto così bene e pienamente trattato dallo Zeller, che mi son persuaso facilmente di non sapere, nè potere far meglio. Perciò ho data tradotta la dissertazione dello Zeller: e a farlo ci ho poi visti, forse dopo d'essermici deciso, due vantaggi. L' uno di dare qualche notizia agli Italiani della maniera tedesca d'esposizione in queste materie: la quale mi pare eccellente, perchè vi fa quasi assistere all'origine e al processo della convinzione che s' è formata l'autore sul punto di cui tratta. L'altro taceam ne an praedicem? *Lo dirò pure, quantunque non vorrò più dire che sia un vantaggio, se prima non m'avrete detto voi d'esserci riuscito. Dunque, ho voluto provare se si potesse tradurre un libro tedesco in un italiano facile, chiaro, preciso e netto.*

Ma tutte le difficoltà e tutti i lavori de' quali ho discorso finora non sono nulla al paragone di quello che vi devo dire. Giacchè l'impaccio maggiore è di tradurre il testo d'Aristotile. S'ha, in primo luogo, a tradurre in lingua italiana. Ora, come dice un grandissimo amico vostro, è la bellezza di cinquecento anni che si questiona cosa e dove sia: e la

battaglia non è interrotta se non di tratto in tratto dalle grida di certuni i quali esclamano che si smetta pure una volta perchè loro non saprebbero cosa fare di quello che l'un partito o l'altro guadagnerebbe. Costoro, pretendono che quelli che questionano, sono de' pedanti, quasi la pedanteria non consista invece nell'ostinarsi a dir risoluta una questione che non lo è punto. Ma lasciamo stare la questione; qui sarebbe fuor di luogo davvero. Tra quelli che riducono la lingua una Babilonia e quelli che la fanno un cadavere; tra quelli che c' introducono una infinità di principii viventi e quelli che ammettono che ci abbia abitato una volta un principio vitale, ma se ne sia ito via e la casa sia vota da un pezzo, ho scelto un partito di mezzo, ma con un criterio, come non sogliono averlo i partiti di mezzo, rigido, sicuro, continuo e certo. E dico male - ho scelto; perchè l' ho accettato bello e formolato da quell'amicissimo vostro, che chiamerei mio maestro se lo scolare non gli facesse vergogna; a me non ispetta, se non l'averlo adoperato e male. Io non ammetto, dunque, per frasi e parole buone da scrivere, se non quelle che sono attualmente nell'uso fiorentino; e non vorrei derogare alla regola se non ne' casi in cui quell'uso non m'offrisse davvero nulla d'adeguato al mio concetto: in questi casi, procurerei di trovar quella parola o quella frase che avesse, a ogni modo, maggiore probabilità d'entrare in quell'uso. Tutte le osservazioni che mi si faranno conformi al mio criterio, le accetto volentierissimo: perchè lo scriver bene, in quanto alla lingua, è un'osservanza d' infinite proprietà: e ci sono de' gradi; chi più ne osserva, scrive meglio. Le osservazioni d'altro genere son perse: giacchè, invece, dovrebbe, chi volesse, discutere del criterio.

Ma la lingua, per la natura stessa del soggetto del

libro, non è il maggior impaccio del traduttore; quello che m'è stato e mi par più difficile, è di fissarsi lo stile adattato a tradurre Aristotile. In tutte le lingue c'è la capacità di tutti gli stili: e il lavoro vero del traduttore, quello gli dimanda non solo fatica e diligenza ma sentimento dell'arte e forse qualcosa di più, consiste appunto nel trovare nella lingua e nello spirito proprio quella vena di stile, che l'autore ch'egli traduce, ha trovata nella lingua e nello spirito suo. Giacchè una forma, un'idea di stile non adopra per concretarsi gli stessi mezzi, gli stessi espedienti, gli stessi sussidii in due lingue. C'è dove per esser simile, dovete variare; dove seguire. Questo, in astratto, non si può dire più di così; la questione di fatto è risoluta dal fare e non per teorica, ma d'istinto. Ora, se si vuol tradurre un antico de' buoni, non si può mancare di stile; giacchè l'antico l'ha: e a levargliene, gli levate la vita; e non gli fate, traducendo, il ritratto, ma la maschera. E Aristotile ha stile quanto chi si sia; di maniera che per dirvi perchè io l'abbia tradotto come ho fatto, bisogna ch'io vi dica, quale mi è parsa la natura e la qualità del suo stile.

Gli Scoliasti distinguono con due caratteri lo stile d'Aristotile, la varietà e la concisione. E sono, a parer mio, i veri: ma come s'hanno a capire? Mi è parso, Rosmini mio, che il primo consista nell'avere spogliato lo stile d'ogni forma anticipata; o altrimenti, nell'avere rinunziato a sviluppare ogni pensiero in una forma prestabilita. Di fatto, è appunto questo il carattere più spiccante della prosa d'Aristotile paragonata con quella de' prosatori del secolo di Pericle, eccettuato Platone. Ne' quali una serie di nozioni è ordinata rilevando prima l'opposizione principale che la divide in due o più gruppi: e ciascheduno di questi gruppi, da capo, organizzato

*alla stessa maniera. Si vede soprattutto in Tucidide: e mi basta accennarlo. In Aristotile, al contrario, non c'è nulla di tutta questa arte. Il pensiero è esposto come viene, in una serie continua e sopra una linea sola, con periodi, ora lunghi, ora brevi, concatenati, riguardo alla forma, solo esternamente, e senza costituire un organismo complesso ed unico. Perciò lo stile è vario, non fissato e gettato in un modello. Da questo carattere dipende quel difetto, che gli Scoliasti chiamano l'*ανακόλλητον *o la* mancanza di corrispondenza *nella frase. Giacchè parecchie volte Aristotile d'una serie che ha enunciata tutta, ritiene nel corso del ragionamento che segue, solo un membro, senza accennare grammaticalmente che abbandona per il momento e lascia stare gli altri; ovvero, annunzia nella forma grammaticale della frase che un pensiero che esprime, appartiene ad una serie e ne forma un membro o una divisione, ma non si dà pena di accennare le altre parti della serie. Talora, la dipendenza intima che ci è tra le varie parti d'una serie di nozioni, non l'esprime lui a quella maniera già detta degli altri prosatori greci; invece, non compie grammaticalmente l'espressione del pensier principale, e lasciatolo così in sospeso, ci connette tutti i pensieri subordinati che dipendono dal primo e servono sia a schiarirlo, sia a dedurne il contenuto. Perciò sono così frequenti in lui gli* anacoluti, *o le costruzioni interrotte.*

Cosa poi sia la concisione, *è chiaro per sè; ma vi ricordate forse, ch'io vi ho detto parecchie volte - e voi m'approvavate -che la concisione in Aristotile non consiste principalmente nella espressione di ciascun concetto, ma nella rapidità de' nessi, co' quali passa da un concetto all'altro. Da questo carattere deriva quell'altro vizio, che gli Scoliasti*

*rimproverano al suo stile: cioè dire l'*oscurità. *Voi sapete però quanto poco questa ragione così semplice abbia soddisfatto i commentatori d'Aristotile: e come sono andati pescando i motivi più riposti, per ispiegare, non perchè Aristotile sia oscuro, ma perchè l'abbia voluto essere. È uno sciupio di tempo - e il vostro è prezioso - il tener dietro a tanti arzigogoli che si son fatti; e perciò lascio stare. Aggiungo solamente, che quella rapidità di deduzioni è una delle più gravi difficoltà di Aristotile: tanto che se s'arriva ad afferrare la dipendenza logica de' suoi concetti, s'è fatto poco meno che tutto. E non è facile; perchè quantunque in greco s'esprima con una particella ogni qualunque maniera di nesso logico, pure il significato della particella non è così certo e preciso, almeno in tutte le sue sfumature, che basti da sè a fissare la natura di quel nesso: e perciò bisogna tanto aiutarsi con l'intelligenza del nesso a capire la particella, quanto col significato delle particelle a capire il nesso.*

Se non che concisione, varietà *e simili caratteri, non m'è mai parso che per quanto si moltiplichino, si distinguano, si determinino, si riuscirebbe a dar un'idea vivente e concreta d'uno stile. Per farlo, bisogna lasciar da parte queste qualificazioni vote ed astratte, e afferrarle, se è possibile, nel principio che le muove e le determina. Ora, qui - ed è naturale per la natura della critica antica - gli Scoliasti ci lasciano. Io, per dirvela a un tratto e senza stenti, credo che codesto principio stia nella disposizione d'animo colla quale Aristotile si metteva a scrivere; ed era d'uno che non aveva pensato solitariamente e da sè, ma che discuteva co' suoi avversarii e comunicava di giorno in giorno co' suoi discepoli le sue difficoltà e le sue soluzioni. Perciò il*

suo pensiero non si esprimeva nè nella forma rettorica de' prosatori del tempo suo, nè nella forma ordinata, pacata e piena de' buoni o, altrimenti, de' pochi scrittori di scienza de' giorni nostri. Conservava, scrivendo, l'agitazione del discorso: e ne riteneva gli andamenti subitanei, rapidi, sforzati, violenti e disordinati. Lascia vedere lo sforzo d'un pensiero che si vuol fare intendere ed accettare; che è stato contrastato e difeso. Formola la soluzione con un sospetto perpetuo dell'obiezione; la quale perciò, interrompendo l'esposizione, accenna e scansa. Gli basta quella unità che il suo pensiero acquista dallo scopo a cui mira; ed una unità meramente artistica la disprezza. Cerca una formola netta, chiara, precisa, che impedisca il cavillo di chi lo sente. Rigetta la metafora; perchè abbuia e complica; e difatti, ne censura l'uso in Platone. Richiede la parola adequata e che esprima reciso e crudo e ben limitato il concetto; e difatti, accusa Empedocle di balbutire, perchè cincischia e non incide. Tra le parole presceglie le più comuni; evita gli astratti, ed esprime perfino le nozioni più scientifiche con parole e maniere volgari. Frizza talora, ma di rado e di corsa: e quando il frizzo fortius ac melius secat res, *e riesce a mostrare d'un tratto quanto di leggiero e di non fondato ci sia nel discorso di un avversario, o in una opinione comune. In somma, lo stile d'Aristotile, a dir tutto in una parola, è un dialogo, condensato e rapidamente accennato a cui mancano le persone; e in cui la discussione non prende una forma artistica al di fuori, ma* intus alit totamque infusa per artus ..... agitat molem.

E qui vi chiederei scusa e farei punto, se non credessi di dovervi rendere maggior conto di quello che ho detto più su, che Aristotile scansa gli astratti

e le parole tecniche, e predilige le comuni. Ora, non solo a chi ha studiato Aristotile negli Scolastici, ma anche agli altri parrà forse che appunto il contrario sia il vero. Per isbrigarmela, potrei dire che l'osservazione è del Leibnizio nella prefazione al Nizoglio. Aristotile, nota lui, non suol dire la quantità, *la* qualità, *la* relazione; *ma il* quanto, *il* quale, *l'a* qualcosa: *e ne lo loda, ed aggiunge - non si crederebbe - che i vocaboli indicanti astratti, e i tecnici che chiama* privati, *sono perniziosissimi, e tanto meglio si scriverà sempre, quanto meno si saranno adoperati. Potrei anche aggiungere un fatto, ed è che la più parte di que' vocaboli astratti, che prevalsero poi nella filosofia greca, sono posteriori ad Aristotile. Ma ci ho una dichiarazione breve da fare alla formola la più apparentemente lontana dall'uso che si trovi in Aristotile; dietro la quale si vedrà come anch'essa confermi la mia opinione, e dia il bandolo,* a fortiori, *per ispiegare tutte le altre simili espressioni d'Aristotile. Quello che ora da noi si direbbe* essenza ideale sostanziale, *non è espresso da lui con una parola, ma bensì colla frase,* τί ἦν εἶναι; - che era essere? -; *e la costruisce col dativo, non col genitivo: dice, cioè* - che era essere all'uomo? - , *non* - che era essere dell'uomo? - *Ora, perchè quell' imperfetto e quale è la ragione di codesta formola? È questa, mi pare: Aristotile ha elevata ad espressione scientifica la maniera più immediata e comune d'intendere l'essenza ideale: che è di capirla come preesistente d' un' anteriorità non solo logica, ma di tempo alla sussistenza reale della cosa. Questa maniera volgare di concepirla doveva anch'essere prevalsa nelle scuole per via della filosofia platonica, che concepiva l'*essenza *appunto come qualche cosa di* preesistente. *Ha una simile*

ragione la formola cosa è, *con cui si esprime non solo l'essenza ideale e sostanziale, ma ogni determinazione costitutiva d'un reale, e nelle parole* categoria, accidente, specie *e tante altre, che non sarebbe il tempo nè il luogo di esaminare o di noverare qui. Ed era naturale: il carattere d'un linguaggio scientifico formato in compagnia e discutendo, è appunto questo, di discostarsi il meno possibile dalla lingua comune: invece, un linguaggio scientifico formato da uno solo o in una consorteria piccola e dissociata dal resto del mondo, è appunto il contrario: arbitrariamente tecnico e affatto convenzionale. I pericoli di questa seconda maniera di linguaggio sono grandissimi: e gli hanno sperimentati gli Scolastici a' giorni loro, e gli Hegeliani a' nostri. Si finisce col non intendersi: perchè si chiede troppo alla memoria, e più e più ogni giorno. Sia come si sia - giacchè anche questa discussione sarebbe fuor di luogo - gli Scolastici furono, per un caso strano, aiutati a cader nella fossa da Aristotile stesso, senza nessuna sua colpa. Giacchè le frasi sue vicine al linguaggio comune e attinte ad esso, voltate in latino diventarono barbare: e parecchie parole, mantenute co' radicali greci, riuscirono aliene dalla lingua parlata. Di lì due sorgenti non povere di tecnicismo. Aggiungete che le frasi talora erano tradotte a sproposito; e perciò senz'altro significato fuor di quello che gli s'appiccicava per forza di memoria e per una convenzione non esplicita nè netta. Così il τί ἦν εἶναι, tradussero* quod quid erat esse: *due spropositi; giacchè il τὸ, o l'articolo del quale è preceduto ordinariamente nè fa parte della frase nè equivale a* quod. *Fu perciò fortuna, che prevalesse per indicare la nozione del* quodquiderat esse *una parola astratta d'invenzione scolastica e delle più*

felici - quiditas -: *parola della quale mi son servito; giacchè adoperando* che era essere, *quantunque avrei resa a parola la formola greca, pure mi sarei allontanato dal genio della lingua mia: il che Aristotile non avrebbe fatto nella sua. Invece, tutte le altre formole l'ho volgarizzate alla lettera: ed ho detto il* che è, l'a qualcosa, *giacchè non ci ho trovato nulla di molto difforme dal carattere e da' mezzi della lingua italiana. In tutto il resto ho tentato di ritrarre tutte le altre qualità dello stile d'Aristotile, dopo essermene fatto succo e sangue e contratta una certa conformità di animo e di mente. Ho usata, come un grammatico in un frammento pubblicato dal Kopp (Rhein. Mus-* III. 1) *dice che faccia Aristotile, una lingua pura com'è però al tempo mio e quale m'è parsa correre oggi nel solo luogo nel quale è parlata tutta. Mi son servito di parole precise e volgari; punto metafore e contorcimenti; nessuno odore di poesia. Sono stato conciso fin dove la chiarezza me lo permetteva in italiano, che è un po' meno di quello che lo permetta nel greco. In somma, ho procurato di rendermi conto sempre di quello che Aristotile vuol dire e della maniera con cui lo dice.*

Son riuscito? Lo spero, di certo, ma non oso crederlo. Tutto questo ve l'ho scritto, perchè vi costi minor tempo il farmi il processo; giacchè dopo avervi spiegato partitamente tutto quello che intendevo di fare, vi sarà facile, se vi pare, di dirmi: ricominciate da capo, giacchè non vi si può lodare se non della buona intenzione. E mi basta; perchè non s'è obbligati ad altro: quantunque, per dirvela, non ricomincierei. Vi prego poi, a ogni modo, di dirmelo il parer vostro; perchè se non me lo dite voi, forse non saprò mai cosa io m'abbia saputo fare: giacchè in Italia a chi si incaponisce in questa specie di studi,

gli accade di esserci seppellito sotto da' suoi compaesani e di non sentirne mai, in vita sua, una parola nè di biasimo nè di conforto. Pazienza! Mi consolerò pensando, che col fare questo lavoro ho seguito il vostro consiglio e che per parte mia non ho mancato a nulla di quello che credevo necessario per fare il meno male.

A rivederci, tra giorni, a Stresa. Intanto vogliatemi bene e credetemi

Tutto vostro

Torino, 22 *luglio* 1854.

RUGGIERO BONGHI.

PROEMIO

DELL'AUTENTICITÀ E DELL'ORDINE

DE'

LIBRI METAFISICI

D'ARISTOTILE

INTRODUZIONE.

Gli eruditi sono spesso accusati di avere una smania di questioni superflue e vane e di buttarcisi dentro senza dimandarsi prima se ci sia modo e valga la pena di risolverle. Di certo, a dichiararsi affatto liberi d'una tal colpa ci vorrebbe faccia; ma si può, senza osar nulla, affermare che alla questione che devo trattare qui, dell' ordine e dell' autenticità de' libri Metafisici, ci sono stati tirati pe' capelli, e che l'è una di quelle che non si può evitare, - chi voglia leggere con frutto la Metafisica d'Aristotile, - e che si può risolvere a forza d'acume e di pazienza. E le ragioni per le quali dico che non si possa evitare, sono parecchie. La prima che gli stessi Scoliasti Greci ci danno l'attuale ordinamento di que' libri per fissato, non da Aristotile ma dal suo scolare Eudemo, o da qualche Peripatetico più recente (1), e ci menzionano i dubbi che riguardo a ciaschedun libro correvano a' tempi loro; e gli Arabi e gli Scolastici avevano de' testi ne' quali o mancavano de'libri, o ce n'era alcuni disposti altrimenti (2). Ma quando anche questi attestati non ci fossero, basterebbe una lettura, non ch'altro, superficiale della Metafisica per farci concepire de' dubbi sulla possibilità che, non che Aristotile, chi si sia avesse potuto figurarsi, che una dottrina esposta a quella maniera sarebbe stata

(1) Bek. Asclepio Schol. p. 579. *b*. 13. Alessandro Afrodisio. Bek. Schol. p. 760. *b*. 11. seg. Siriano Schol. Br. p. 822.

(2) Vedi i proemii del l. 1, e de' lib. 13 e 14.

esposta ordinatamente. Perciò non deve punto cagionar maraviglia, se il lavoro dell'interpretazione della Metafisica è stato sempre congiunto colla trattazione dell'autenticità e de' libri che la compongono. Perfino gli Scolastici, la gente più disadatta a questa specie di studi, non l'hanno potuta schivare del tutto. E nel risorgimento delle lettere, per non dire del Beati, del Nizolio, dell'Accoramboni [1] i quali si restrinsero a dubitare del posto del secondo libro, la questione generale ritornò presto a galla e fu toccata da Gian Francesco Pico [2] e trattata con ardore ed acume dal Patrizio [3] e dallo Scaino [4]. Il primo contradetto molto leggermente dall'Angelucci [5], e difeso dal Muti Cosentino [6]. Il secondo fu seguitato, senza esser punto nominato, un secolo dopo dal Duval [7].

Non credo, o meglio non so che dopo lo Scaino la questione

(1) Vedi più giù il Proemio del L. II.

(2) Examinatio vanitatis doctrinae gentium: lib. IV. 5. Publicata la prima volta nel 1520 in Mirandola.

(3) Discussionum Peripateticarum tomi primi libri XIII. Venetiis 1571. Vedi il Proemio del lib. VI.

(4) Paraphrasis in Aristotelis libros de prima Philosophia. Romae 1587. fol. Si consulti la prefazione. Un P. Leonardo Cozzando che nel 1694 ha pubblicato in Brescia una *Libreria Bresciana* 1ª e 2ª parte, parla dello Scaino; ma secondo l'uso della più parte degli scrittori di que' tempi, si perde in ciarle, e non ce ne fa saper nulla.

(5) Angelutii (Theodori) Quod Metaphysica sint eadem quae Physica, nova sententia. Venetiis 1584. 4°. Il Patrizio gli rispose con un' *Apologia* diretta a Cesare Cremonino. Ferrariae apud Dominicum Mancavellum 1584. 4°. Non contento l'Angelucci ritrattò la quistione in un libretto con questo titolo: Exercitationum cum Patritio liber in quo de Metaphysicae auctore, appellatione, dispositione. Venetiis 1585. 4°. Non ho viste, se non le discussioni Peripatetiche del Patrizio e la prima delle opericciuole dell'Angelucci, il primo, uno de' migliori, il secondo uno de' peggiori critici del cinquecento. Il Morofio (Polyhistor. liter. Vol. 2. Lib. I. Cap. VIII. n. 5.) dice della seconda risposta dell'Angelucci che *non videtur par esse huic vero oppugnando*. Vedi il Mazzuchelli ad *Angelucci*.

(6) Francisci Muti Consentini Disceptationum libri V. contra calumnias Theodori Angelutii in maximum Philosophum Franciscum Patritium etc. Ferrariae 1589. 4°. Vedi Spiriti, Scrittori Cosentini: p. 118. Il Muti nacque nel Casal di Aprigliano e fu scolare di Telesio.

(7) Nella sua *Sinopsis Doctrinae Peripateticae* preposta a ciascuno dei due volumi della sua edizione di Aristotile. Lutetiae Parisiorum. 1629. vol. 2° p. 85.

sia stata trattata da altri in Italia [1]. Passò, con parecchie altre cose, ahimè, di troppo maggiore importanza, oltre alpi ed oltre mare. Però non si può dire che su' principii si vantaggiasse molto del passaggio. Anzi, si può affermare il contrario. Il Patrizio s'era accorto che nel Catalogo che dà Diogene delle opere di Aristotile, mancavano i Metafisici: ma insieme visto che da questa mancanza, per la natura dello scrittore e per le tante altre lacune patentissime di quel catalogo, non si poteva conchiudere nulla: che bisognava quindi lasciarlo da parte e risolvere la questione dell'ordine e dell'autenticità de' libri metafisici co' criterii che si cavavano così da essi stessi come dalle altre opere d'Aristotile. Invece il Petit [2], il primo che tra' Francesi si sia accinto a trattarla particolarmente, s'ostinò appunto a volersi rendere maggior conto di questa lacuna del catalogo di Diogene, e a volerla colmare scovrendo ciascheduno de' libri metafisici sotto l'uno e l'altro di que'titoli di scritti Aristotelici che non si trovano più tra le opere oggi superstiti, ma si vedono però registrati da quel primo storico della Filosofia. Ora, con questo, dette di capo in una questione non possibile davvero, nè importante a risolvere: giacchè per la indeterminazione o la vaghezza di que' titoli, non si può quasi mai fissare di che materia trattassero i libri che gli portavano, nè c'è verso di asserire con certezza che Aristotile d'una stessa materia non avesse potuto trattare a più riprese, nè da ultimo importa punto di sapere come uno scrittore del merito di Diogene, acciabattatore di prima riga, si sia potuto scordare un titolo d'un' opera, mentre se ne scorda perfino di quelli che cita lui stesso in altri luoghi

(1) Nel Fabricio è citata una dissertazione latina sulla Metafisica d'Aristotile, pubblicata in Padova verso la metà del decimosettimo secolo: ma, come io non l'ho vista e dalle parole del Fabricio non se ne ricava più precisamente il contenuto, non ne dico altro.

(2) Miscellaneorum libri novem. Parisiis 1630. 4. Vedi IV. 9. De Metaphysicorum librorum Aristotelis ordine p. 34-63 seguito dal Tomasio nella Historia Metaphysica cap. X. e da Fabiano Förrer nella dissertazione *de fatis* metaphysices. Upsal. 1706. 8. Vedi Fabricii Bibliotheca Graeca: ed. Hales. v. III. p. 257.

della sua storia (1). Se non che ammesso una volta che questa ricerca si dovesse fare, appunto per le stesse ragioni per le quali non si poteva venirne a capo davvero, era facilissimo di darle un esito apparentemente soddisfacentissimo: difatti, il Petit trovò subito modo di dare un ricapito a' diversi libri della Metafisica e d'imbacuccarli dell' uno o dell'altro de' titoli di Diogene. Però dalla soluzione stessa del quesito pullulava un' altra nuova quistione, di cui non si poteva più fare a meno - come mai questi libri spaiati, con diversi titoli, sono stati raccozzati in un' opera sola? - Giacchè, per non aver fatto precedere la discussione da un esame critico del catalogo di Diogene, s'era ammesso per indubitato che ciaschedun titolo di quel catalogo indicasse un'opera diversa (2). Così d'una quistione possibile se ne fecero due impossibili: la prima fu, sotto quali titoli si registrino nel catalogo di Diogene i varii libri metafisici, che sotto il loro titolo complessivo ci mancano: la seconda, come mai e da chi questi libri spaiati e diversi furono raccozzati insieme. Il punto di prospettiva non fu punto cangiato dal Buhle (3), dal Titze (4) e dal Michelet (5), quantunque ciascuno a suo modo variasse le combinazioni e le risposte. Variazione cagionata non solo dalla varia fantasia di ciaschedun erudito, ma anche dall'essersi trovati due altri cataloghi anonimi delle opere di Aristotile, l'uno greco, publicato dal Menagio (6),

(1) Era già stato osservato dal Patrizio p. 10. Vedi il Bonitz p. 6. Brandis Aristot. p. 82. Ravaisson. Met. d'Arist. p. 42.

(2) Si veda il proemio del lib. III. p. XXXIX.

(3) Prima in una dissertazione *über die Metaphysik des Aristoteles* publicata nella *Bibliothek der alten literatur und kunst.* IV Stük p. 1-42. Göttingen 1788: poi, in un'altra: *De libris Aristotelis deperditis* nelle *Commentt. Societ. Regiae* Götting. 1803. t. XV. p. 57-133.

(4) De Aristotelis operum serie et distinctione. Lipsiae 1837. p. 70-113.

(5) Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique. Paris 1836. Ebbe un secondo premio al concorso aperto su quel soggetto dalla Accademia di Parigi: il libro del Ravaisson che ebbe il primo, vale infinitamente meglio. L'altra scrittura del Michelet negli *Jahrbücher für* Wissemschaftl. Kritik 1841. Novbr. No. 81-85. non l'ho vista.

(6) In una vita anonima d'Aristotile, comunicatagli, senza dirgli di dove l'avesse ricavata, da Filippo Loialteo, e publicata da lui in calce al

l'altro Arabo, pubblicato dal Casiri (1). Nel primo i libri metafisici ci erano, ma come 20, e di più col titolo scritto alla latina (Μεταφυσικά) e non alla greca (μετὰ τὰ φυσικά): e solo nel secondo c'era appunto segnati que' soli tredici libri, che, nella maniera greca di contargli, ci restano oggi (2).

suo Diogene (Londini 1664), lib. V. s. 35. T. II. p. 201. L'avea già prima vista manoscritta Ottaviano Ferrari, *de Sermon. exoter.* lib. 16.

(1) Bibliotheca Arab. Hispanica (Madrid 1760-76) T. I. p. 306 cavata *ex Arabica philosopherum bibliotheca*, che esiste manoscritta nella biblioteca dell'Escuriale. Io l'ho letto nel 1° volume dell'edizione delle opere di Aristotile del *Buhle* (Biponti 1791) p. 41.

(2) Perchè tutte le congetture di questa classe d'eruditi, delle quali discorrerò ne' seguenti proemii, ai proprii luoghi, si capiscano più facilmente, registro qui tutti que' titoli del Catalogo di Diogene, che sono stati adoperati per fondamento delle varie ipotesi; comparandogli con quelli che loro corrispondono nel catalogo dell'anonimo Greco e dell'Arabo. L'anonimo Latino è il traduttore d'una vita d'Aristotile dal greco, di cui ci manca il testo, e che si trova nelle edizioni latine d'Aristotile, fatte dal Giunti nel decimosesto secolo. Si legge anche nel Buhle: p. 54-59.

Diogene Laerzio	Anon. menagiano	Anonimo arabo	Anonimo latino
1. Περὶ φιλοσοφίας, α', β', γ'. (in cod. Reg. Paris. α', β', γ', δ').	1. Περὶ φιλοσοφίας, δ'		
2. Περὶ ἀγαθοῦ. α', β', γ'. (in cod. Paris α').	2. Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, α'	2. De bono, libri V.	
3. Περὶ τοῦ πάσχειν ἢ πεπονθέναι, α'.			
4. Περὶ ἐπιστήμων, α'.	4. Περὶ ἐπιστημῶν α'		
5. Περὶ ἐναντίων, α'.	5. Περὶ ἐναντίων α'		5. De contrariis lib. I. (i. e. *Ratiocinationes epicherematicae*).
6. Περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν α'	6. Περὶ εἰδῶν, α'		
7. Ἐνστάσεις. α'.	7. Ἐνστάσεις, α'		
8. Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ τῶν κατὰ πρόθεσιν. α'.	8. Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ τῶν κατὰ πρόθεσιν, α'.		
9. Ὑπὲρ ἐπιστήμης. α'.			
10. Περὶ ἀρχῆς, α'			
11. Διαιρέσεις ἑπτὰ καὶ δέκα.			11. Divisiones XXVI Ibi Aristoteles disserit de temporis et animae divisionibus, ut et de voluptate, de agente, patiente et actore: de amore ac de bonorum sive felicitatum genere, ubi de bono cognito,

Se non che il corso naturale della discussione contribuiva da se solo a ravviarla. Il Buhle, coll'espellere dalla metafisica parecchi libri, dovette pure di que' pochi che ritenne, studiare il nesso e lo sviluppo. Il Titze fece meglio: riconobbe che nel libro undecimo c'era tutto il disegno della metafisica com'era appunto eseguito dal libro primo al decimo, e perciò tentò di mostrare quale fosse il vincolo che congiungesse que' dieci libri tanto tra loro, quanto co' XII, XIII, e XIV. Ma il Brandis [1] fu però il primo a smettere davvero le congetture sul catalogo di Diogene, ed a cercare negli Scoliasti degl' indizii certi per riconoscere se alcune delle opere d'Aristotile, che s'era creduto di potere identificare con certi libri della metafisica, fossero citate o no come diverse da' libri che ci restano. Così, sgomberata la questione, potette il Brandis stesso applicarsi con animo più risoluto a cercare nella metafisica stessa e sola, dove e come l'ordine e lo sviluppo della dottrina ci si continui, dove

		de bono quod in anima inest, de bono quod est extra animam; denique de bonitate et malitia, ubi de variis disciplinis et artibus.
12. Διαιρετικῶν, α'.		12. De rebus divisibilibus libri IV.
13. Διαιρετικὸν, α'.		
14. Περὶ μονάδος, α'.		
15. Ἄτακτα δεκαδύο.		
16. Ἐξηγμένα κατὰ γένος, τέτταρα καὶ δέκα.	16. Ἐξηταμένων κατὰ γένος, ιδ'.	
17. Περὶ ἰδέας, α' (secondo Al. Afrod. περὶ ἰδέων α', β', γ', δ', v. Br. De perdit. Arist. libris p. 14).	17. Περὶ ἰδέας, α'.	17. De ideis, an existant necne lib. III.
	18. Ἀπορημάτων θεί-ων, α'	
	19. Μεταφυσικὰ, ι'.	19. Metaphysicorum libri XIII. 19. Metaphysica.
	20. Διατάκτων, ιβ'.	20. De materia quaestiones, lib. I. Quaesita physica, lib. IV. (Simplicio alla Phis. III. fol. 117. *a.* ἐν τοῖς περὶ ὕλης λόγοις).

(1) De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive Philosophia. Bonnae 1823.

e come ci s'interrompa [1]. Lo stesso metodo e le stesse viste seguì il Ravaisson [2] in Francia, quantunque si discostasse un poco nelle sue conchiusioni dal Brandis, col quale il Bonitz, entrato [3] per ultimo nella stessa via, s'accordò quasi del tutto. Del Glaser [4] che con molta boria mescolò e confuse ogni cosa, del Biese [5] e del Brummerstadt [6] che ritennero per buono l'ordine attuale de' libri, non mi pare che valga la pena di discorrere [7].

Dovendo ritrattare anch'io tutta la questione, ho avuto riguardo che, come ora in Italia non si sa generalmente nulla di tutto quello che s'è detto e scritto su questo soggetto, non potevo supporre nulla e dovevo dire ogni cosa. Perciò ho scelto questo metodo. Trattare in un proemio particolare di ciaschedun libro la questione della legittimità del posto che occupa, considerando tutte le ragioni intrinseche o estrinseche che ci possono persuadere a lasciarlo al posto presente o a levarnelo via: ribattere ciascheduna al luogo suo tutte le congetture che mi paressero mal fondate, e contrarie all'opinione mia, ed accennare le favorevoli: e in fine poi, nell'ultimo volume, mostrando quale m'è risultato dalle discussioni parziali tutto lo sviluppo della metafisica, riassumerne il contenuto e combattere quegli eruditi che ne dessero un'idea diversa alla mia, discorrere in somma, di quello che concerne

(1) Denkschriften der Berl. Akad. 1834. p. 63-67. *Uber die Aristotelische Metaphysik.*

(2) Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Paris 1837 - 1846. Vedi vol. 1. p. 42-107.

(3) Aristotelis Metaphysica. Bonnae 1849. Pars posterior: p. 3-35.

(4) Die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode. 1841.

(5) Philosophie des Aristoteles. Berlin 1835. vol. 2. Vedi vol. 1. p. 368-612. Libro, del resto, che ha delle parti eccellenti.

(6) Uber Inhalt und Zusammenhang der Metaphysischen Bucher des Aristoteles. 1840. Non l'ho visto. Ne ricavo il titolo e la sentenza dal Bonitz. op. cit. p. 3 e p. 32.

(7) Un libro citato, ma non visto neppure dal Ravaisson « *Wilh. Feverlin. De authentia et inscriptione librorum Aristotelis metaphysicorum. Altfordii* 1720 in-4° » non m'è riuscito nè di trovarlo, nè di sapere cosa sostenga; perciò non ne ho parlato punto.

non l'uno o l'altro libro, ma il complesso di tutti. Così m'è parso di potere con meno ingombro spedire tutta la materia ed avere l'opportunità di vagliare ogni congettura altrui a quel punto in cui, per via di quello che avrei già spiegato prima, si sarebbe rilevato a un tratto, quasi col solo enunciarla, se sia plausibile o da rigettare. In quanto al riunire tutti i proemii insieme invece di sperdergli, ponendo ciascuno avanti al libro a cui spetta, ci ho visto il vantaggio di mettere tutta sott'occhio la discussione e di farmi così accompagnare meglio nello sviluppo progressivo della dottrina Aristotelica.

LIBRO PRIMO.

Chi piglia un po' di pratica nelle opere d'Aristotile, principia dal maravigliarsi non della potenza e vastità dell'ingegno suo, ma della falsità dell'opinione corrente sulla natura del suo metodo inventivo. Si crede comunemente ch' e' faccia un grande uso del sillogismo, e cerchi di dedurre ogni cosa da principii appena, e, di certo, arbitrariamente determinati. Bacone ha fatto prevalere questo pregiudizio: e fuggendo con ribrezzo dall'Aristotile scolastico, irto di deduzioni difettive e bizzarre, gli è parso così poco probabile che l'Aristotile vero tenesse un metodo affatto contrario, che non s'è sentito il cuore di voltarsi indietro e provare se quegli errori di metodo che censurava a ragione, spettassero solo a' falsi scolari, e non al maestro. D'altra parte, pareva strano che un'intelligenza, così impressa della necessità che deve congiungere tra di sè tutte le parti della scienza, da applicarsi alla ricerca e giungere alla scoverta di quella forma di ragionamento, colla quale si può ordinare e connettere un'intera serie di nozioni, o, per dirla altrimenti e in una maniera che rasenta meglio il pensiero aristotelico, di quella che è la forma naturale in cui

si può risolvere ogni processo discorsivo, e la cui legittimità si scorge immediate nella natura stessa dell' ente e ne' principii che la determinano, un'intelligenza, vo' dire, di questa fatta si fosse potuta insieme capacitare che codesta forma non è però quella mediante cui l'uomo arriva alla scoverta de' principii e alla determinazione delle varie nozioni scientifiche che avrà a mettere in opera. Se non che, se può parere strano, e se, di certo, è raro che quella qualità d' intelligenza s' unisca con questa persuasione, non è però men vero che l'unione in Aristotile si sia fatta; e che la sia appunto quello che spiega come lui, trovatore della logica, abbia potuto essere il fondatore di tutte quante le scienze della natura. In lui, la curiosità dell'osservazione precisa e copiosa de'fatti particolari s' unisce col desiderio e l' amore, e quasi direi, l'impeto de' generali. L' universale gli pareva bensì necessario al concepimento scientifico come quello in cui si raccoglie il comune de'particolari, e che, esprimendone l'unità, serve a entrare di più in più nella natura dell'ente, e a intenderne l' ordine e la digradazione; ma, poichè, contro all'opinione platonica, non ammetteva che l'universale sussistesse in sè e per sè od altrove che ne' particolari, lo cercava in questi, e da questi moveva ed in questi studiava. Perciò perfino nelle sue teoriche più astratte, nella sillogistica, per dirne una, piglia le mosse da'casi concreti e particolari, e dopo raccoltine e presentati parecchi, ne rintraccia e ne scovre le similitudini e le differenze. Chi non riconosce a quest' uso dell' induzione un figliuolo della scuola di Socrate? Sì, ma ci corre di molto da quello ch'è l' *induzione* in Socrate ed in Platone al valore che riceve in Aristotile. In que' due, l' *induzione* espressa nel dialogo, se ne coloriva come a dire; diventava qualcosa d' arbitrario. Quella forma d'esposizione, non puramente scientifica, ma in parte condotta dalle norme e dalle condizioni del dramma, richiedeva che i fatti da' quali moveva il pensiero speculativo, fossero non tutti quelli che sarebbero bisognati per innalzarlo sul sodo, ma solo que' pochi, che o il carattere assunto o la

scienza presumibile degl' interlocutori o lo scopo pedagogico del dialogo permettevano di allegare. Invece, in Aristotile, i fatti, raccolti ed esposti da chi doveva premerne il sugo della scienza, son presentati nella totalità loro, nell' intera loro serie (1). Gli è vero, che non c' essendo stati conservati tutti que' suoi libri ne' quali aveva come in via preparatoria riuniti tutti i fatti sia storici, sia fisici, sia razionali che gli servirono come di materia della sua speculazione, la più parte degli esempi di questo suo metodo induttivo ci resta ora monca del capo; vo' dire, priva del novero preliminare de' fatti singoli, e principiante dalla formola meno generale, sotto cui si possono da prima concepire, e in cui gli esprime una prima, immediata e volgare riflessione.

Di questo metodo induttivo, qualunque sia, abbiamo appunto un esempio ne' primi due capi del primo della Metafisica. Ne' quali, come ho fatto notare nel sommario, ricerca quale possa essere il carattere d'una scienza prima; e dietro i giudizi e i criteri volgari sulla natura della scienza e dello scienziato riesce, determinandogli e circoscrivendogli di più in più, a trovare che una scienza che meriti il nome di primaria, deva cercare le ultime cause, i principii ultimi e supremi. Ma di che? Cercare il principio per Aristotile è il carattere comune della scienza; la quale consiste nell' intendere l' effetto nella sua causa e la nozione nella sua quiddità o ragione. Sarà la scienza primaria simile alle altre scienze particolari, l'oggetto delle quali è diverso da ciò che devono cercare nell' oggetto, derivando dal primo quel loro carattere particolare per cui sono tale o tale altra scienza e dal secondo quel loro carattere comune per cui ciascheduna è scienza? Ovvero sarà identico nella sola scienza prima l'oggetto suo co' principii che ci cerca, e co' quali lo connette? E l' oggetto stesso della scienza prima saranno i principii? Ma da capo, quali? Ideali o reali? Del ragionamento o delle cose? Le son tutte questioni che

(1) Heyder. Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialectik. Erlangen. 1845. p. 134.

non che risolvere, non si possono neppur proporre senza prima determinar meglio e con più precisione di quello che si sia fatto finora dietro a' concetti volgari, la nozione della scienza prima. Le son tutte questioni, per dirla più a dovere, che devono appunto servire a determinar meglio questa nozione, ma però dopo averla intesa. Ora, in essa occorre una parola, il cui senso non è ancora determinato: cosa e quanti sono i *principii* o le *cause*? Appunto a questo quesito dedica i seguenti capitoli del primo libro. E come procede qui, così vedremo proseguire Aristotile nel resto de' libri metafisici. A misura, che determina e circoscrive la nozione della scienza, tratta quelle questioni, chiarisce que' punti la cui discussione è matura. E la discussione stessa apre poi l'adito a una determinazione maggiore della nozione della scienza, maturando l'occasione al dibattimento di nuovi quesiti, allo schiarimento di nuove vedute. Così la nozione della scienza ne prepara e motiva lo sviluppo, e lo sviluppo ne perfeziona ed integra la nozione.

Aristotile, ne' libri naturali, ha ritrovate quante sono le specie di cause, e quali le nozioni loro, alla stessa maniera che ne' due primi capi di questo libro ha fatto rilevare la nozione della scienza prima. Voglio dire che anche le nozioni varie di causa le ha ritrovate per via induttiva mediante una riflessione su la moltiplicità de' casi singolari e volgari; ne' quali la nozione di causa è adoperata. Il processo stesso induttivo non ci resta: e nella Fisica l'opera della riflessione ci è presentata solo ne' suoi effetti e non ne' suoi sforzi. Come, non m'importa dire qui; tanto più che tutto quel capo della Fisica si trova ripetuto nel secondo del libro quinto de' Metafisici. Ma se però manca il processo, c'è qui la riprova della scoverta. E la riprova è storica. L'uso della storia, in Aristotile, non ha ragione diversa da quell'uso dell'osservazione, di cui ho discorso più su. I fatti storici, di certo, sono fatti anch'essi: quantunque non presentino la materia speculativa in quella forma prima e greggia in cui si offrono alla coscienza attuale e volgare, ma già manifatturati, quasi direi, coll'opera della riflessione e

cominciati a trasformare. Aristotile per il primo gli ha considerati appunto così; e n'ha concepita la serie non come arbitraria e casuale, ma come concatenata e necessaria. Però, - è risaputo -, ha creata con la più parte delle scienze la storia loro: e della filosofia, di sicuro non creata di lui, è stato lui a fondare e trovare la storia.

Se Aristotile sia o no buon testimone delle dottrine anteriori e contemporanee alla sua, se n'è questionato, e di molto: anzi, – cosa strana a dire, ma vera pur troppo - se n'è questionato con passione. S'è creduto da molti che per sapere su questo la verità, il miglior mezzo fosse il cercare di scovrire in Aristotile morto da parecchi secoli quello che nessuno di noi saprebbe scovrire nell'animo del suo amico più intimo, di quanta e qual dose d'invidia, ciò è, fosse provvisto il suo animo. Io non vorrò, - già s'intende da sè -, impantanarmi in questi paludi della pessima d'ogni critica ed erudizione: e al mio proposito basta, soprattutto qui, di toccare per sommi capi i caratteri della critica storica d'Aristotile, quali con un un po' d'attenzione potrebbe riconoscergli chi si sia così negli altri suoi libri come in questi della Metafisica (1).

Aristotile ammette in ciaschedun uomo una certa attitudine al vero; e conforme alla sua teorica della cognizione nella quale l'oggetto determina l'atto del pensiero, e questo si riduce e risolve in quello, dà al vero come oggetto della mente, un potere sopra di essa, una capacità d'investirla e di sforzarla ad avanzare fino a che l'abbia compreso tutto. Perciò, determinato quello che in ciascuna questione sia il vero, e determinatolo da sè con isforzo proprio e ricerche nuove, fa la riprova della sua scoverta, cercando nel cammino progressivo della mente speculativa le traccie de' tentativi e de' passi fatti

(1) Vedi tutto il libro primo e il primo capo del secondo: e inoltre de Somn. c. 1. 462. *b.* 13. Eth. Eud. I. 6. pr. El. Soph. 34. 183, *b.* 20. 184. *b.* 26. Phys. Ausc. I. 5. 188. *b.* 27. De part. an. I. 1. 642. *a.* 18. etc. Si può consultare la dissertaz. dello Zeller in calce al volume. Brandis Aristot. p. 367. Müller, Das Princip. etc. des Aristot. p. 4. seq. Ritter, Hist. de la Phil. III.

per avvicinarsi a quel vero. Cammino, adunque, del quale i fattori son due: la mente speculativa, e l'oggetto suo che è la natura del tutto. Questa preme quella, e l'obbliga di grado in grado ad innalzarsi ad un principio sempre più alto e più comprensivo, mostrandole, quasi con solo lo starle davanti e col soverchiarne la scienza, che il principio ultimo a cui s'è fermata, non l'adegua ancora, non la spiega, non la decifera. Di principio in principio la mente ha a raggiungere quello che uguagli e penetri la natura, ovvero a determinare, come nel caso presente delle cause, que' tanti principii che operano e s'attuano in essa. Così, dopo giunta al sufficiente, al *soddisfacente* la mente posa; e la scienza si formola.

La *sufficienza* del principio è perciò uno de' criteri a' quali Aristotile saggia i sistemi de' suoi antecessori e de' suoi contemporanei. Il nesso e la necessità delle deduzioni e dell' applicazione del principio è l'altro. Rimprovera ad Anassagora – ed è rimprovero fatto già da Platone – d'avere scoverto senza nessun frutto che la prima causa sia fornita d'intelligenza: giacchè codest' intelligenza non gli serve poi punto a spiegare i fenomeni particolari, e se ne scorda ogni volta che ha altri mezzi di spiegare il come d' un fatto. Di maniera che l'intelligenza resta fuori del suo sistema: l'è come appiccicata al resto: non serve come in Aristotile stesso, a spiegare in qualità di causa ideale e finale la natura. Così censura Empedocle di avere adoperati i quattro suoi principii come se fossero due. Ed altrove, d'aver vista e poi buttata lì la causa ideale. Del pari che in tutti questi punti si censura un difetto nell' applicazione del principio, altrove, nei Pitagorici, si censura l'arbitrio delle deduzioni: e d'avere a posta loro e per il lor commodo allargata la natura a fine d' aggiustarla alle loro teoriche. E ad Empedocle obbietta che, per adoperare i due suoi principii della discordia e dell' amicizia, affermi senza un perchè al mondo, che la loro azione s'avvicendi, e ad intervalli, ora la discordia risolva, ora l'amicizia rifaccia l'universo.

I due criteri co' quali procede Aristotile e de' quali fa ap-

punto uso in questo primo libro (1), son pure i soli che si possono adoperare. E se la sua critica è difettosa, non ne son essi la colpa, ma bensì la sua maniera di comprendere ed esporre gli altrui sistemi. Per farlo bene, bisogna come viverci dentro; bisogna, a dirla altrimenti, fazionare la mente propria alla forma di quella di dove è scaturito il sistema che s'esamina: ridurvela, se l'avete più sviluppata, alla misura di quella filosofia, di cui trattate: le vostre facoltà riflessive ripiegarle, e, mi si passi la metafora, raggomitolarle: perfino il linguaggio stesso, fin dove corrisponde col maggior numero de'vocaboli ad una maggiore analisi del concetto, rifarvelo più indeterminato, più comprensivo e sintetico. Questa parte, così necessaria, del talento storico Aristotele non l'ha punto. Ciascun sistema lo scioglie in teoremi: ed o formola ciascun teorema con parole sue: ovvero concepisce ciascuna nozione come vien fuori dalla parola, intesa di quella maniera più precisa e circoscritta che soleva intenderla lui, a' tempi suoi. Dove vede una parola inadeguata al pensiero, gli pare che chi l'adopera, balbutisca e che gli si faccia un beneficio a raddirizzargli la lingua. Così molto probabilmente ha introdotta lui, e per sempre, la parola *omeomeria* nell'esposizione del sistema d'Anassagora (2). Dove gli antichi filosofi, per impotenza d'espri-

(1) Si può credere che s'esprimano tutti e due nelle ultime parole del capo 7 § 7. p. 30; se non che in quel caso si dovrebbero tradurre un po' diversamente da quello che ho fatto. Così, per esempio: « Ora, dopo questo facciamoci a scorrere le difficoltà possibili intorno alla maniera nella quale ha discorso ciascuno di costoro e alla natura de' principii ». Πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν. Il πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε equivarrebbe al secondo criterio della concatenazione interna de'sistemi; il πῶς ἔχει al primo della sufficienza. Se non che questa interpretazione m'è parsa troppo ingegnosa: e quella che ho prescelta più conforme alla maniera di concepire e di scrivere d'Aristotile. Comunque, l'interpretazione del Cousin (Rapport. p. 155), secondo la quale intende le *difficoltà* delle quistioni del terzo libro, è certamente erronea. Le difficoltà di cui si parla qui, son quelle che sorgono dall'applicazione de' due criterii a' sistemi storici esposti avanti. Le spicciola lui stesso nei capitoli del 1° libro, posteriori al settimo.

(2) Vedi Bonitz. Met. p. 65. Zeller Phil. d. Griech. I. p. 958. Breier. Ananang. p. 81.

mere l'incorporeo e perfino di concepirlo, si sono espressi con parole che valevano qualcosa di corporeo e di materiale, lui fa il taccagno e non cede d'una virgola. Così mette insieme il principio Eracliteo del fuoco con quello di Talete dell'acqua. Ricerca l'esattezza e la proprietà di ciascuna frase; e di certo, fa bene: ma bisognerebbe anche notare che luogo occupi quella frase in tutto quanto il complesso d'una filosofia, e se ne scorda. Non vuole che s'usino metafore, ed ha ragione: ma dove son pure usate, bisognerebbe averle intese con discrezione e lui le tira al peggio. Rileva ogni nozione particolare: e la soggetta ad un esame a parte e per sè. Tutti difetti che lo Zeller, con riscontri esatti e precisi ha mostrato tenere un gran luogo nella critica ed esposizione aristotelica del sistema platonico (1). Gli è vero, a dirla collo Schleiermacher (2) che la critica storica, fatta così, rassomiglia un po' alla censura d'un maestro di scuola: ma gli è anche vero, che un'intelligenza forte, ben connessa e costrutta, capace di ridurre tutto l'universo alla forma propria, fornita d'una gran vena inventiva, rigorosa molto e sistematica, suole avere di codesti difetti, suole appunto mancare di questa parte grandissima del talento storico. Il quale — non si maravigli veruno — fa parte del poetico, e ne richiede le qualità, quantunque le indirizzi e le usi diversamente.

Ma, lasciando stare il conto di tutti cotesti meriti e demeriti, de' quali potrò minutamente discorrere in luogo più opportuno, devo cercare nell'andamento stesso dell'esposizione storica di questo libro il fine a cui è diretta. Quantunque ci si dica di volere semplicemente saggiare colla storia la quadripartizione della nozione di causa, pure, se non ci si facesse altro, di certo, le proporzioni del libro non sarebbero giuste. Ma negli scritti degli antichi bisogna scovrire: lo scopo non l'annunciano, come noi; l'accennano appena e non vien fuori del tutto se non dalla contestura stessa, dall'ordine e dalle proporzioni delle parti dello scritto. Si guardi a' dialoghi di Platone:

(1) Vedi in calce al volume il cap. 1. della dissertaz. dello Zeller.
(2) Platon's Werke. III. 1. p. 586.

sono un esempio patentissimo di quello che dico. Gli scritti d'Aristotile, come opera meno artistica, devono di ragione aver codesto carattere un po' meno: ma l'hanno anch'essi. Così in questo libro primo della Metafisica si vede che principiando com'era naturale e conforme alla ragione della storia, da quegli i quali avevano vista una sola causa *materiale*, sola cioè quella di cui si fa e da cui vien fuori ciascuna cosa, trapassa alla causa *movente* che è la prima suggerita e richiesta dalla necessità di spiegare come nella causa *materiale* succedano pure que' movimenti, che accompagnano ogni generazione, e dalla *movente* passa alla *finale*, essendo la dimanda prossima della mente il perchè di quegli stessi movimenti, e dalla *finale* alla *formale*, dovendosi finalmente avvertire, che nella natura c'è non solo il muovere, ma anche il persistere di ciascuna cosa, - e sia pure temporaneamente -, in una forma sua propria, e che le nozioni o essenze delle cose stanno perennemente, di maniera che si deve cercare non solo le cause del moto e della mutazione, ma anche una causa dello stare e della natura fissa degli enti. Ora, si guardi con quanta cura, di questa causa formale, che viene da ultimo nello sviluppo della storia, mostra lo spuntare e l'affacciarsi e lo scomparire nell'una o nell'altra scuola di filosofia, tra gli Eleatici e tra'Pitagorici: e come giunto a Platone che per il primo, dietro le traccie di Socrate, la concepì d'una maniera propria e distinta, si ferma, e, lasciata stare ogni altra ricerca storica, comincia e continua ad esaminare per lungo e per largo la dottrina platonica dell'idee, cioè la dottrina platonica intorno al modo e alla natura della causa formale. Perchè arrestarsi tanto su questo punto, perchè curare tanto questa sola causa? N'è ragione l'oggetto stesso della Metafisica. In questa, a differenza della Fisica, i principii non si studiano in quanto rendono ragione del fatto, e lo spiegano sotto diverse vedute [1]: ma in sè, in quanto sono o diventano de'primi sostanziali. Ora, il primo sostanziale assoluto è la causa ideale o formale: la quale sostanziata, è l'atto puro, è il Dio aristo-

(1) Phys. Auscult. II. 7. 198. *a*. 31.

telico, e identifica in sè la causa finale e la movente. Vo' dire, che la causa ideale, la finale e la movente fanno tutt' uno, perchè le due seconde si riassumono e sussistono nella prima. Il che si vedrà nel libro duodecimo, del quale se non si può affermare che sia l'ultimo di posto, certo, di concetto, è l'ultimo della Metafisica.

Adunque se il Buhle [1] avesse atteso alla disposizione e all'indirizzo di questo libro, non avrebbe creduto di poterlo levare di mezzo, e, soprattutto, dire che gli era un sunto de' due primi della Fisica, un sunto qui fuor di luogo, e punto necessario nè opportuno. Quanta, invece, sia la necessità e l'opportunità sua, quanto sia appropriato al luogo in cui sta e per sè e per l'ordinario e natural procedere d' Aristotile nelle sue ricerche, risulta, mi pare, con molta evidenza dalle cose già dette. Che sia poi un sunto, non capisco, non ch' altro, come si sia potuto dire. Di certo, il Buhle ha dovuto leggere con poca attenzione tanto il primo della Fisica, quanto il primo della Metafisica, giacchè, se ci avesse posta tutta quella mente che poteva e doveva, non che ritrarne quello che n'ha ritratto, n' avrebbe cavato il contrario; n'avrebbe, cioè, conchiuso, che nel primo della Fisica c'è il miglior criterio dell' autenticità, della independenza e del fine del primo della Metafisica. Di fatto, nel primo della Fisica non fa la storia dell' opinioni intorno al numero e alla nozione delle cause, ma bensì intorno a' principii costitutivi o agli elementi che si voglia dire, dell'oggetto particolare sensibile, e termina non coll'esaminare la dottrina fino a' suoi tempi più esplicita intorno alla causa ideale, ma coll'opporre alle teoriche de' suoi predecessori la sua propria teorica, dimostrando che si deva ammettere tre elementi di ogni oggetto sensibile, i due primi in qualità di

(1) De libr. p. 105. Nell'Uber die Metaphys. p. 26 dice in fondo lo stesso, perchè crede che il libro appartenga alla scienza naturale: ma gli dà un altro ricapito. Mi basta dire, che dove c'è varietà tra le due dissertazioni seguo la latina ch'è l'ultima, e nella quale è parso al Buhle d'aver migliorate le sue congetture. A discutere le sue variazioni, sarebbe un tempo sprecatissimo: già senza questo, col Buhle se ne spreca.

contrarii, la *specie* e la *privazione*, e per terzo il *sostrato*. Di più, queste stesse opinioni che concernono, come dicevo, un altro punto, sono sviluppate altrimenti; non coll' intenzione, cioè, di mostrare come nel passare dall' una all' altra si sia progredito verso un fine determinato; ma invece senz'altro ordine che logico, unendovisi o dividendovisi le dottrine, secondo che vi s' ammette uno o più, infiniti o finiti elementi dell'oggetto sensibile. Adunque non solo il fine, ma anche l'indirizzo è diverso: in somma, la ricerca storica del primo della Metafisica è di tutt'altra natura da quella del primo della Fisica. Ma non basta: c'è di più e di meglio. L'esposizione storica della Metafisica è citata, distinta e promessa nella Fisica con queste parole: *In quanto al principio secondo la specie, se sia uno o molti, e quale o quali, spetta alla prima filosofia di determinarlo accuratamente, di maniera che è un punto da riservare a quel tempo: invece, le specie naturali e corruttibili saranno uno de' punti, che si tratterà in seguito* (1). Appunto, del *principio secondo la specie*, o altrimenti, della *causa* o *principio ideale* o *formale* il cui studio si dichiara qui appartenere alla prima Filosofia o Metafisica, e si distingue così bene ed accuratamente dallo studio delle specie naturali e corruttibili spettante alla Fisica, di questo principio, vo' dire, si fa la storia in questo primo libro della Filosofia prima: storia, la quale, ripeto, si termina e conchiude coll'esame di quella dottrina, nella quale per la prima era stata determinata la natura e il numero delle cause ideali.

Nel corso di tutto questo ragionamento i lettori avranno osservato, - e lo noto, perchè non sia d'inciampo - che, per mostrare il fine e l'indirizzo di questo primo libro, ho come convertita la definizione prima e volgare della Metafisica « *scienza de'principii* » in un' altra molto riflessa ed ultima

(1) περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκεῖσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ τῶν φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν. **Phys. Ausc. I. 9. in f.**

« *scienza del principio ideale sussistente* ». Ho anche accennato che s' arriva con due passi a questa trasformazione; l'uno che i primi principii sono oggetto della filosofia, studiati in sè stessi, e non in quanto elementi o relazioni dell' oggetto sensibile; l'altro che la causa finale e movente si sostanziano e sussistono nell' ideale. Questo può e doveva esser detto qui, ma non può qui essere già chiaro per tutti e del tutto. Nè si deve pretendere; se non si vuole anche che un primo libro sia tutto un libro. Nè mi si rimproveri neppure, che della causa materiale Aristotile ed io facciamo getto; dal progresso dell'opera capirà chi nol capisse di per sè fino da ora, che la causa materiale non può essere considerata se non come elemento dell' oggetto sensibile e perciò il suo studio non esce da' termini della Fisica, ovvero, per parlare più precisamente, non appartiene alla Metafisica, se non fin dove dipende da questa la teorica della sostanza sensibile.

Chiariti questi punti, non mi resta altro a dire in prova dell' autenticità, e a schiarimento dell' ordine e del fine del primo libro. Rispetto a un primo libro, la sola maniera di provare che stia a posto suo ed appartenga allo stesso autore de'libri seguenti, è di mostrare che sta pur bene dove sta, e che quell' autore soglia principiare le sue ricerche a quella maniera. Se questo è il vero, ciò ch' io ho detto, basta e soverchia. Ma ci ha altre prove sussidiarie sia interne, o dalle citazioni di altre opere dell'autore, o dalla connessione col libro che segue immediatamente; sia esterne, dalla testimonianza degli antichi. Non ne manca di veruna sorte a questo primo. In quanto alle cavate dalla connessione de' libri seguenti, mi bisognerebbe per esporle anticipare su quello che dovrò dire più tardi, e perciò le riservo a miglior luogo. Delle citazioni d'altre opere, chi dà uno sguardo alle mie note, vede quante e quali ce ne siano nel primo libro, quali più, quali meno dirette: e perciò non mi ci fermo. Tanto più che gli eruditi amano a scherzare con simili cose, e con cavilli d'ogni maniera levare ed aggiungere autorità a simili prove, sopra criteri fallaci, dubbii, ed, a

vicenda, accolti e rigettati. Una delle citazioni più chiare è quella per esempio de' libri della natura nel § 1. del terzo capo [1], citazione che se non ci fosse, bisognerebbe immaginarcela; giacchè, se non si riferisse ivi a un altro libro, ci sarebbe fatta troppo sommariamente la partizione delle cause, ch'è pure così necessaria in quel posto. Ebbene, il Weisse [2], che s'era fitto in capo che i libri metafisici non fossero autentici, - e per fortuna non ha poi detto il perchè, di maniera che non c'è ora bisogno di confutarlo -, il Weisse si leverebbe via subito l'impaccio di questa citazione del 3 capo del secondo de'libri naturali, l'opera più indubitatamente [3] aristotelica; giacchè, dietro ragioni dette questa volta, ma non perciò più forti, pretende che questo terzo capo non sia autentico neppur esso [4]. Così chiama di molto dubbia autenticità [5] la critica della dottrina dell' idee contenuta nel 9 capo di questo libro I della Metafisica; quantunque non ci sia parte d'un'opera d'Aristotile, meglio attestata co' luoghi paralleli e co'confronti così degli altri suoi libri superstiti come de'persi, non solo citati, ma perfino, in certi luoghi, riassunti o riferiti testualmente nel commentario dell'Afrodisio.

Però, se passiamo alle prove esterne, s'ha pur troppo a riconoscere che il libro primo zoppica molto più di ciò che si sarebbe aspettato, dopo tutta quella luce e prova d'autenticità che s'è mostrato venirgli dal suo ordine e dal suo fine. Di sicuro, così l'Afrodisio come il Siriano a quel luogo del terzo libro in cui Aristotile, discorrendo dell' idee, si riferisce alla censura fattane ne' *primi ragionamenti*, annotano che, poichè con questi s'ha a intendere il I libro, non si può dubitare dell'autenticità sua nè punto nè poco. Siriano, quantunque a proposito d'altro, chiama perfino ridicoli quelli

(1) τεθεώρηται... ἡμῖν. 3. 982. *a*. 33. § 1. p. 13

(2) De Plat. et Arist. in constituendis summis Philos. principiis differentia p. 9. e 15.

(3) Vedi Patrizio op. cit. p. 25.

(4) Aristot. Physik. mit Anmerk. p. 311. seg.

(5) Op. cit. p. 313.

che la negavano (1). Dunque, ce n'era. Eran forse (2) quegli stessi, che secondo la testimonianza d'Alberto Magno (3), il quale ha di certo attinto dagli Arabi, pretendevano che l'autore di questo primo libro fosse Teofrasto? Ovvero s' ha a credere, che Alberto s' esprima con poca esattezza, e che gli Arabi negassero sola l' autenticità da' primi cinque capitoli, e soli questi attribuissero a Teofrasto, giacchè così il commentario d'Averroe (4), come i manoscritti delle traduzioni della Metafisica dall'arabo (5) non saltano già tutto il libro, ma cominciano solo dal § 11 del capo quinto, e tralasciano i precedenti (6)? E che autorità avrebbe, anche così ristretta, la tradizione degli Arabi? Non potrebbe forse essere una mera loro congettura per ispiegarsi la condizione de'loro manoscritti e delle loro versioni, mancanti d'una parte del testo corrispondente a' commentarii dell' Afrodisio, e non una notizia, attinta a fonte più antica ed autorevole? Farebbe credere che sia una congettura loro la maniera in cui s' esprime Alberto Magno: « Theophrastus.... primum librum traditur addidisse..... *et ideo* in arabicis translationibus primus liber non habetur ». Comunque sia, sopra autorità così incerte e contradittorie non si può fare fondamento di sorta: e la prova che se ne potrebbe ricavare, contro all' autenticità del primo libro, non solo contrapposta a quelle prove interne così lucide e convincenti in contrario ma anche di per sè sola, non resta di verun valore.

Mi bisogna aggiungere una sola cosa, per agevolarmi la via

(1) Al 997. *b.* 4. cap. 21. § 15. Alex. Aphrod. Be. 616. *a.* 18. Sir. in Met. p. 17. cit. dal Brandis. Uber die Arist. Metaphysik. p. 66. L'ho riscontrato sul manoscritto torinese.

(2) Krische. Die theologische Lehren der Griechischen Denker. p. 269.

(3) In Analyt. poster. 1. Opp. 1. 525 cit. dal Ravaisson Métaphys. d'Aristote. I. p. 79.

(4) Rav. l. cit.

(5) Jourdain. Recherches sur les traductions d'Aristote. chap. IV. § XIII. p. 177.

(6) Ha altri fondamenti il Jourdain (l. cit.) per affermare ricisamente che gli Arabi pensavano che sola la prima parte del I libro non fosse di Teofrasto? Non pare.

a una questione che dovrò poi trattare nel sunto del libro decimoquarto: se, cioè, i libri intorno alla filosofia (*περὶ φιλοσοφίας*), citati più volte da Aristotile e da' suoi Scoliasti e registrati da Diogene Laerzio e dall'anonimo, siano o no compresi tra gli attuali libri metafisici? Ora, il Titze [1] ha creduto di sì e che uno, anzi il primo de' libri *περὶ φιλοσοφίας* fosse appunto questo primo della Metafisica. La sua ipotesi è esclusa perentoriamente da un fatto semplicissimo. L'Afrodisio che aveva davanti così questo primo libro nostro come i libri della Filosofia, cita ed estrae da questi ultimi parecchi luoghi, per servirsene a schiarire la critica della dottrina platonica del cap. nono [2]. Non so adunque capire come il Titze sia potuto venire in campo colla sua ipotesi, dopo che il Brandis [3] avea già tre anni prima raccolti que' luoghi del commento dell'Afrodisio al primo della Metafisica, ne' quali si citano i libri intorno alla Filosofia, e cavatane la sola conseguenza che se ne può e se ne deve cavare.

LIBRO SECONDO.

Il libro che dai Latini è chiamato *secondo* e da'Greci *primo minore* e che perciò è cagione che i Latini contino quattordici, i Greci soli tredici libri metafisici, si compone di tre capi, nel primo de' quali si tratta delle difficoltà e dell'oggetto della filosofia, nel secondo dell'impossibilità che le cause non siano

(1) Op. cit. p. 72-73.

(2) Vedi cap. 9. § 22. not. 2. p. 48. Alex. Afrod. p. 581. *a.* 3. A coloro poi, i quali credono all'identità de'libri *de Philosophia* con quelli *de Bono* e *de Ideis* s' aggiugne per impedirgli di trovare nel primo libro della Metafisica il primo di quest'opera a tre titoli, che l'Afrodisio (564, *b.* 15; 566. *b.* 17; 551. *b.* 21.) cita anche i libri *de ideis* e *de bono*, e se ne serve del pari a schiarire luoghi paralleli del primo della Metafisica.

(3) Titze ha pubblicato il suo libercolo nel 1826. Il *De perditis Aristotelis libris* del Brandis è del 1823.

determinate di specie e di numero, nel terzo della maniera nella quale ciascuna scienza deva essere insegnata. Esaminiamo un per uno questi tre capi, per sapere cosa s'ha a fare di questo libro.

Il primo, adunque, fino al § 3 (993. b. 19), discorre non della filosofia propriamente, ma in genere della scienza della *verità*, parola con cui si vuole intendere la natura ovvero il reale sensibile, come l'attesta lo scambio che ci si fa, di *verità* con *natura*. Enunciato volgarmente da prima quanta parte di facilità e quanta di difficoltà abbia questo studio del vero, si dà poi una ragione speculativa, affatto conforme alla mente d'Aristotile, di questa tanta parte di difficoltà. Dopo di che si dichiara come si deva sempre esser grati a quelli che ci hanno preceduti nelle ardue vie del pensiero. E fin qui davvero non c'è nulla che non senta d'Aristotile; ma non così di quello che segue. Difatti, più giù si dice che lo studio della verità si possa rettamente chiamare filosofia; perchè appartiene ad una scienza teoretica, e il fine d'una scienza teoretica è il vero. Ora, qui c'è non solo uno sbaglio, che importerebbe poco, ma uno sbaglio che Aristotile – e qui è il tutto – non avrebbe potuto commettere. Giacchè egli un poco più in là, nel libro sesto, dichiarerà, che non solo la filosofia ma anche la fisica e le matematiche sono scienze teoretiche: di maniera che ciascuna delle scienze naturali e matematiche potrebbe esser chiamata con egual diritto scienza del vero. Ora, mi si dica, se è probabile che Aristotile in un luogo in cui tratta di dare una nozione della *filosofia*, la definisca appunto con un carattere che avrebbe comune con tutte l'altre scienze della stessa natura, con tutte, cioè, le teoretiche? Gli è vero, che nel resto del capo si procaccia di dare alla nozione di scienza del vero un valore più preciso, convertendola in iscienza dei principii degli enti: ma l'argomento non solo è condotto d'una maniera sforzata e poco stringente, non solo ha un colore poco aristotelico (1), ma anche gira sopra una conversione di parole poco

(1) Vedi Asclep 593. *a* 41.

adatta, e che Aristotile rigetterebbe. La qualificazione di vero e di falso non esprime per lui una qualità oggettiva dell'ente, ma una veduta soggettiva della mente; e agli enti semplici, alle quiddità pure, se si vuol parlare con proprietà aristotelica, non può spettare; si richiede una composizione nell'oggetto di cui si dice vero o falso, e se ne dice questo o quello riconoscendolo o sconoscendolo in quell'unione in cui è di sua natura (vedi lib. VI. 5). Dunque, gli enti più semplici quantunque abbiano più d'essere, più di realità, perchè hanno meno di potenziale, non sono però più veri, anzi lo sono molto meno, anzi punto, se a ogni modo si potesse dire una simil cosa: giacchè davvero, secondo Aristotile, non si deve poter dire, nè che siano più nè che men veri. Di maniera che l'ultima frase del capitolo che gli enti tanto più hanno di verità quanto più d'essere, sarebbe, di certo, piaciuta a Platone, ma per Aristotile non ha senso. Se a questa ragione aggiungi che Aristotile, non che dire che il vero sia l'oggetto della filosofia, ne l'esclude appunto perchè non è una realità, e che a questa dà per oggetto immediato e non come vero, l'ente stesso reale nel suo senso primario di sostanza e poi negli altri suoi sensi categorici (lib. VI. 2 ecc.), mi pare, che non resti modo di difendere l'autenticità di quest'ultima parte del capitolo. Deve tirare con sè la prima? Non saprei dire: perchè potrebbe pure quest'ultima essere stata appiccicata alla prima da chi si sia. Se non che non si può neppur dubitare, che la prima non ha neppur essa a far nulla colla metafisica. Senza ripetere che è piuttosto una introduzione a tutta la scienza teoretica che ad un suo ramo particolare, l'uso della parola *verità* in quel senso oggettivo, e peggio, lo scambio di *verità* con *natura*, alieno dalla filosofia prima, quantunque non privo d'esempi nella fisica (**M**. 1. 993. *a*. 30. confrontato con *iv*. 993. *b*. 2.), l'escludono, mi pare, da un posto tra' libri metafisici. Di sorta che questo primo capo, metà per una sola ragione e metà per due, si deve levar via di dove sta.

Passiamo al secondo. In questo, davvero, non si trova nulla

nè rispetto al pensiero nè rispetto alla forma, che non sia prettamente Aristotelico. Di maniera ch' io credo che l'avessero appunto davanti agli occhi l'Afrodisio ed Asclepio, i quali, per difendere contro altri scoliasti l'autenticità di tutto il libro, affermano ch'esso ritragga affatto della maniera d'Aristotile così nello stile come ne' concetti. E perchè non si gridi che l'asserzione manca al tutto di fondamento, s'osservi che Siriano in quel po' di proemio al suo commentario del L. III., dà per solo oggetto di questo libro secondo, quello che ci si dimostra in questo secondo capitolo (1). Ma o poco o molto valore che abbia questa osservazione, e forse non ne ha veruno, gli è certo che per questa parte dello stile non ci sarebbe ragione di mettere in dubbio l'autenticità del capitolo. Nè che vi s'accenni così a dilungo l'impossibilità dell'infinità numerica, e vi si tocchi appena quella dell'infinità specifica de' principii, nè l'essere così frattagliato, rapido e sforzato soprattutto negli ultimi paragrafi, sarebbero motivi sufficienti di vederlo tronco o dimezzato. Peccano degli stessi difetti tanti altri luoghi d'Aristotile, non solo di questi libri metafisici, ma di tutte l'altre sue opere, che si deve pure riconoscerne la cagione non in interpolazioni o lacune, ma nella stessa sua maniera di sviluppare ed esprimere il proprio concetto. Nè si può dire che il punto che si discute nel capitolo, non concerna la filosofia; giacchè quello che ci si vorrebbe determinare, è d'importanza universale per tutta la scienza, e spetta appunto alla filosofia prima tutto ciò che esce dal giro di ciascuna scienza speciale. Nè affermare, che questa quistione si sarebbe dovuta prima dibattere nel l. III., e poi risolvere a suo luogo: giacchè la determinazione scientifica e numerica delle cause non è davvero una quistione per Aristotile, nè un punto da discutere, ma qualcosa di certissimo, e che bisogna ammettere prima di discutere di checchessia, un punto su cui non può cadere nè è stato messo dubbio da nessuno, e che risulta immediatamente

(1) Le parole son citate dal Michelet. Examen Crit. p. 81. Bagol. I. r. Le ho riscontrate in un codice torinese.

dall'impossibilità del processo all'infinito. Noi vedremo parecchie volte, che il solo potersi o doversi dedurre da una dottrina la possibilità o la necessità d'un processo simile nelle cause reali ed ideali, basta ad Aristotile per prova indiretta e *ab absurdo* della falsità di quella dottrina. Nè serve che in nessuno de' tanti luoghi in cui s'allega l'impossibilità del processo all'infinito, Aristotile non si riferisca mai, non accenni mai [1] a questo secondo libro de' metafisici; giacchè qui non si dimostra già l'impossibilità del processo, ma s'assume, per conchiuderne immediatamente la determinazione delle cause. Ci ha egli dunque qualche prova d'illegittimità, da allegare contro questo secondo capitolo, considerato di per sè solo? Ne scovro una; ma potrebbe parere un cavillo tanto è sottile; - ed è questa. La determinazione numerica e specifica delle cause non è altro se non la formola affermativa corrispondente di quello che, espresso negativamente, si chiama *impossibilità del processo*. Ora, non si vede in nessun luogo che Aristotile abbia trovata lui questa formola affermativa; e di certo, non s'adopera mai come principio di prova: e per escludere l'indeterminazione, gli basta sempre di mostrare che nè risulterebbe l'assurdo del processo infinito. Si consultino, per esempio, gli Analitici posteriori I. 22. 83. *b*. 31, dove si discorre dell'impossibilità del processo nelle cause ideali, e gli Etici Nicomachei I. 1. 1094. *a*. 2-18 seg. dove si tocca il medesimo punto per le cause morali. Si potrebbe adunque supporre che tutta questa conversione che si fa qui, d'una formola negativa in una affermativa, non appartenga davvero ad Aristotile, e sia piuttosto un tentativo d'un qualche suo scolare. Sia come si sia, non insisto: e se qualcuno volesse ritenere il capitolo per legittimo, si serva; a me basta che, per quello che dico più giù intorno alla connessione in cui sta co' cap. primo e terzo, non si possa credere che formi un solo libro con essi.

Si passi intanto al terzo capo. Neppure in questo non si trova parola o espressione, che si possa certamente dichiarare difforme

(1) Brandis. Arist. p. 544.

dall'uso d'Aristotele, quantunque non oserei affermare come ho fatto per il secondo, che lo stile sappia d'Aristotile affatto affatto. Ci ha qualcosa di più colorito e di più ridondante che non suole lui: se n'accorgerà chiunque legge il terzo capitolo dopo il secondo. Quest'ultimo ritrae della maniera d'Aristotile più e meglio. Se non che questa differenza molto vaga ed incerta e che si può meglio sentire che dimostrare, non serve punto per iscartare dalla metafisica questo terzo capitoletto. Basta tutta la sua chiusa che accenna alla scienza della natura, e non riguarda punto la filosofia; osservazione già fatta dall'Afrodisio, e dalla quale egli ha già ritratto come doveva, che non può questo capo far parte d'un libro d'introduzione alla metafisica. Vero ch'egli propone un'altra interpretazione, per la quale in quella chiusa non si vorrebbe già dire che si passi subito allo studio della scienza naturale: ma solo che si dovrebbe, nello studio del vero, cominciare da quella, e non dalla prima filosofia (1). Ma oltre che riconosce egli stesso che così si sforzerebbe il testo attuale, bisogna aggiungere che neppur così non si vedrebbe, come mai quest'osservazione sarebbe appropriata ad introdurre quella discussione dialettica delle quistioni metafisiche che comincia subito fin dal principio del libro che segue.

Esaminati un per uno i tre capi, bisogna vedere in che connessione stiano tra loro, e quanto sia legittima la loro pretensione di formare un libro. Ora, lasciando stare le differenze di stile, se s' ammette che la ultima parte del primo capitolo è appiccicata alla prima e si consente a dividernela, non si trova più appicco di sorta tra il primo capitolo ed il secondo. Se invece si lascia, c'è un legame davvero sottilissimo, ma non si può però a dirittura negare che ci sia. Giacchè il trapasso da' principii degli enti, riconosciuto oggetto della filosofia, allo studio della determinazione specifica

(1) Il Michelet, Examen crit. p. 87 interpreta male l'Afrodisio. Del resto, tutto quel suo sproloquio nel libro secondo manca d'esattezza e di chiarezza.

e numerica di codesti stessi principii non manca certo di ogni qualunque verisimiglianza. Invece, tra il secondo capo e il terzo non c'è nesso di sorta, e non si vede perchè quest'ultimo sia collocato per l'ultimo e non piuttosto per il primo. Se s'aggiunge che nella più parte degli antichi manoscritti il primo capitolo cominciava con un *che*, ὅτι (Afrod. 589. *b.* 19: e in Bekker il cod. H^b), di maniera che pareva piuttosto un seguito che non un principio, e che, secondo un codice parigino (T^b), si ha a leggere non un verbo finito nel primo rigo del terzo capo, ma un infinito participio (1), di sorta che parrebbe anche questo il principio d'un frammento anzichè d'un capo, mi pare, che ne risulti son molta probabilità che i tre capitoli di questo libriccino son piuttosto tre frammenti distaccati che non un libro solo, e messi insieme qui per non sapere trovar loro un altro posto da coloro i quali che hanno disposti nell'ordine presente i libri metafisici. Ma che, con quell'aria d'intrusi, non abbiano potuto trovare un buon posto e stiano qui peggio che a pigione, è cosa naturalissima e già implicata in quello che s'è detto; ma verrà fuori anche con maggiore evidenza da ciò che mi converrà dire sulla connessione strettissima del libro I col III.

Questa opinione, che il libro secondo risulti di tre frammenti, nessuno dei quali appartiene alla Metafisica, nè forse ad Aristotile, quantunque mi sia risultata dallo studio del testo, pure ha la fortuna di non essere solo mia, e di poggiare sopra fondamenti di autorità molto più solidi di quelli che le potrebbe dare la mia sola perspicacia. Il Brandis (2) e il Ravaisson (3) la proposero quasi contemporaneamente e senza sapere l'uno dell'altro: e il Bonitz (4) gli segue. Forse, non l'hanno avvalorata di tutte quelle prove che potevano; e di certo, ne ho aggiunte parecchie; ma spetta a loro di

(1) συμβαίνουσαι in luogo di συμβαίνονται.
(2) Op. cit. p. 74.
(3) Op. cit. p. 85. e 129.
(4) Met. p. 15 seg.

aver tagliate le braccia, con una giusta veduta della natura del libro, a tante ipotesi che s'eran fatte e s'avvicendavano sul posto e sull'autenticità sua. Del che s'era dubitato fino ab antico. Filopono riferisce che da parecchi s'era creduto che il libro fosse non d'Aristotile, ma di Pasicle Rodio, scolare suo e figliuolo di Boeto fratello di Eudemo (1); informazione la quale accetterei per vera, se ci si vuol dire che Pasicle abbia inteso scrivere tre frammenti e non un libro. E chi volesse aggiungere che i tre frammenti sono poi stati allogati qui, perchè parevano adatti a sviluppare meglio alcuni luoghi del primo libro, troverebbe facilmente un ricapito per i primi

(1) Che si deva leggere così, e non *Pasicrate*, figliuolo di *Boneo*, com'è nel Filopono tradotto dal Patrizio, e in Menagio nelle sue note a Diogene (p. 102), e come, in quanto al Boneo, scrive lo scol. del cod. reg. (Bek. 589. *a.* 41), si deduce dalla seguente postilla che hanno cinque de' codici visti dal Bekker ed il cod. Torinese, visto da mé: τοῦτο τὸ βιβλίον οἱ πλείους φασὶν εἶναι Πασικλείους τοῦ Ῥοδίου, ὃς ἦν ἀκροατὴς Ἀριστοτέλους, υἱὸς δὲ Βοηθοῦ τοῦ Εὐδήμου ἀδελφοῦ. Ἀλέξανδρος δὲ ὁ Ἀφροδισιεὺς φησὶν εἶναι αὐτὸ τοῦ Ἀριστοτέλους. *I più dicono che questo libro sia di Pasicle Rodio, che fu scolare d'Aristotile, figliuolo di Boeto, fratello d'Eudemo. Alessandro Afrodisio crede che sia d'Aristotile.*

Di certo, Asclepio sbaglia a dire (Schol. Bek. 520. *a.* 7.) del libro primo quello che Filopono e i cinque codici dicono del secondo (Vedi Brand. Uber die Arist. Metaph. p. 65. Krische Forschung. p. 268). Pure l'uno e l'altro erano scolari d'Ammonio; e il commento d'Asclepio alla Metafisica è di certo (Bek. p. 518. *a.*), e i commenti di Filopono sogliono essere - chi confronta i loro titoli su' codici non può dire che siano sempre - un estratto delle lezioni di quello. Di maniera che lo sbaglio d'Asclepio o s'ha a spiegare dicendo che codesto vescovo di Tralli (Buhle de librorum Aristot. interpret. p. 296) fosse una gran stordita persona, e scrivesse di un libro quello che il maestro gli diceva dell'altro, o che i commentarii pubblicati dal Patrizio sotto nome di Filopono non gli appartengano o almeno, se son suoi, non gli abbia fatti sulle lezioni di Ammonio. La prima opinione mi pare un po' soverchiamente dura per Asclepio, quantunque sia universalmente accettata (Michelet. p. 80. Bon. p. 16. Brand. l. c.); e quello ch'è peggio, improbabile; giacchè Asclepio stesso deve aver cavate dalle lezioni stesse d'Ammonio quelle gran ragioni colle quali più giù insiste tanto sull'autenticità del secondo libro. È adunque, secondo me, più verisimile di dire, che lo sbaglio appartiene ad Ammonio, e che que' commentarii latini pubblicati dal Patrizio, siano o no di Filopono, abbiano attinto altrove e c'informino meglio. Difatti, il Bekker gli pubblica per anonimi. È vero, che dicendo, che l'errore è d'Ammonio e non di Asclepio gli si aggiunge gran peso: ma non serve: ha più peso la testimonianza concorde dell'anonimo e de' codici. Questo basti *de re minima*.

due, ma dificilmente per il terzo. Giacchè il primo può benissimo servire a mettere in miglior lume la nozione della sapienza esposta ne' primi due capitoli del libro I: e il secondo a dar una ragione del perchè nel terzo si noveri e si determini un certo numero di cause; ma non so davvero, a schiarimento di che possa servire il terzo frammento, e di qual luogo essere uno scolio. Pure questo deve essere stato il punto di prospettiva di que' critici che hanno fissato qui codesti frammenti, e ne hanno formato un libro a cui hanno dato come ad un' appendice, il nome di *libro primo minore* (1). Forse, anche un'altra considerazione ce gli deve avere guidati: che, cioè, ci si trattano tre punti non particolari a veruna scienza, ma generali a tutte, e perciò di appartenenza piuttosto della filosofia, che d'una qualunque scienza particolare.

Altri però, secondo quello de' tre capitoli a cui più ponevano mente, si risolvevano del posto da dare a' tre frammenti. Certi, badando al primo capo in cui si tratta del carattere generale della scienza teoretica, volevano mettergli avanti al primo libro (2): e il testo d'Averroe (3) che era appunto disposto così, serba la traccia dell'opinione di questi critici. Altri badando all'ultimo, gli volevano annettere a' libri della scienza naturale (4): e non c'è ora un testo, in cui si possa riconoscere l'effetto di questa maniera di vedere.

(1) La loro opinione che è quella dell'Afrodisio, di Siriano (Mich. p. 81. Stahr. Aristot. p. 102), e d'Asclepio (Bek. 589. *a.*) è espressa così dallo Scoliaste del cod. regio che la partecipava: *τὸ παρὸν βιβλίον τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐστὶν ἔλλειμμα· ἱστορήσας γὰρ ἐκεῖσε περί τινων, περὶ τούτων ἐν τῷ προκειμένῳ διέξεισιν:* ***questo libro è un supplemento di quello che lo precede: giacchè discorre qui di certe cose, che ha mancato di dire nel precedente.***

(2) Unisco in una sola le due opinioni critiche dello Scoliaste del cod. regio. Di fatto, dovevano in genere convenire in quanto al posto del l. 2. Le parole dello Scoliaste son queste: *ἕτεροι δὲ πρὸ πάσης ἁπλῶς θεωρίας φυσικῆς τε καὶ μετὰ τὰ φυσικά, ἀπὸ τοῦ ἐφεξῆς τῷ ἀνωτέρω λεχθέντι τοῦ τέλους ῥητῷ καὶ αὐτοὶ τοῦτο κατασκευάζοντες, τοῦ « οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνος ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται » καὶ τοῦ ἑξῆς. ἄλλοι δὲ πρὸ αὐτοῦ τοῦ μείζονος Α τὸ παρὸν ἠξίωσαν τάττεσθαι.*

(3) Jourdain op. cit. p. 177.

(4) Cod. Reg. Bek. p. 589. *b.* 1. seg.

Aggiungi che quegli i quali come l'Afrodisio, trovandogli qui, volevano pure trovare una ragione di lasciarcegli, procedevano con molta esitazione, ora ammettendo, ora negando che appartengano alla metafisica (1).

Questi stessi dubbi si son ripetuti tra' critici moderni. S. Tommaso, alla fine del suo commentario sul secondo libro (2), osserva che ciò che ci si propone di fare nel terzo capitolo, è appunto eseguito nel secondo de' fisici. Calcando le sue vestigia e colla notizia de' dubii degli scoliasti Greci, Francesco Beati Domenicano, commentando quel libro de' fisici, congetturò appunto e sostenne che s'avrebbe dovuto far precedere di questo secondo libro de' metafisici (3). La sua opinione fu accettata dal Nizolio, critico leggerissimo (4), e dal Patrizio, critico acutissimo (5), e contradetta male dall'Angelucci (6), ingegno futile, e con molta destrezza dallo Scaino, mente delle più sode (7); quantunque l'Accoramboni (8), in quel torno di tempo, avesse estesi i dubii dal posto all'autenticità stessa del libro. Fin qui la discussione era rimasta in Italia; valicando le Alpi, fu per un gran tratto di tempo men fortunata. Giacchè le congetture degli Italiani quantunque oziose, pure avevano del probabile: ma il primo de' Francesi, che ci si mise, il Petit (9), sbalestrò affatto immaginando che questo

(1) Vedi Bon. Met. p. 16. Scain. n. 94.

(2) Opera. Romae. 1570. v. IV. Expositio in XII libr. Metaphysices - Lib. II. Lect. V. e. p. 26. r. E.

(3) Scain. p. 94. Intorno al Beati (f. 1331) si veda il Mazzucchelli; che non dà però l'anno della stampa del suo libro: *Commentarius in librum secundum Physicorum*. Secondo il Ravaisson, fu stampato *Venetiis* 1534, 4°. Se non che non gli si può avere tanta fede; potrebbe non aver visto il libro; giacchè - cosa rara - commette lo sbaglio di farne un commento al secondo de' metafisici. Del resto, quell'esattissimo scrittor francese dovette avere la mano poco felice nello scrivere la nota alla quale mi riferisco qui: giacchè ci dice che lo Scaino si decida per l'opinione del Beati ed è appunto il contrario. *Quandoque bonus dormitat*. Mi serva di scusa.

(4) De veris principiis et vera ratione philosophandi. Parmae 1553. p. 339.

(5) Op. cit. p. 69.

(6) Op. cit. p. 87.

(7) Op. cit. p. 94. seg.

(8) Interpret. obscur. loc. p. 759; cit. dal Biese Phil. d. Arist. p. 395. n.

(9) Miscell. p. 40

libro secondo s'avesse a congiungere col quarto per formarne insieme l'opera *intorno alle scienze* (περὶ ἐπιστήμων, ἀ) del catalogo di Diogene [1]. Opinione della quale come di quella più recente del Michelet [2] che vorrebbe preporre questo secondo libro come un proemio, al libro XIII, a fine di formarne il primo de'quattro libri intorno alla *Filosofia*, è difficile di scalzar le radici, perchè è impossibile di scovrirgliene. Son cose campate in aria, e messe fuori per quella smania di congetture, dalla quale gli eruditi, con una giunta alle litanie per uso proprio, dovrebbero pregare Iddio che gli liberasse. Nè al Titze [3], quantunque si sia mantenuto più ne' limiti del verisimile, si può dare il passo su' nostri critici del cinquecento; giacchè la sua opinione che il libro secondo sia un proemio del primo libro de' fisici, si poggia sopra ragioni anche meno plausibili di quella che sia invece un proemio del secondo. Quantunque l'una e l'altra siano contraddette non solo dalla ragione interna della composizione di questo secondo libro de' metafisici, ma ancora da un problema insolubile, che suscitano in compenso di quello che credono di risolvere. Come mai si può immaginare, che un proemio del primo o del secondo libro de' fisici se ne trovasse così distaccato in tutti i manoscritti da dover esser posto tra' libri metafisici dalla più parte de'critici greci? Nè è a dire, che non tutti erano dello stesso avviso, e alcuni lo volevano altrove; giacchè anche questi lo trovavano qui, e se dicevano in genere, che s'avesse a mettere tra' libri fisici, non si risolvevano nè del dove nè del come, appunto come tra' moderni non se ne risolvono, nè il Buhle [4] nè il

(1) Vedi p. 6.

(2) Op. cit. p. 91. seg. Ritornerò sulla sua opinione, quando esaminerò in generale se i libri della Filosofia si possono identificare con alcuni de' libri metafisici.

(3) Uber die Metaph. p. 33. Ripeto daccapo, che non posso seguire il Buhle in tutte le variazioni delle sue congetture. Aggiunge che questo libro secondo sia appunto quello che nel catalogo di Diogene è intitolato *intorno al principio*, περὶ ἀρχῆς, ά. Si serva pure.

(4) Op. cit. p. 105.

Biese [1], nè l'Ideler [2], nè lo Schwegler [3]. Però, comunque ragionata e determinata, l'opinione di coloro che levano il libro di dove sta, val sempre meglio di quella di coloro i quali ce lo lasciano. Non so quali ragioni abbia potuto allegare in favore di questi ultimi il Brummerstadt [4]: ma ho visto quelle dello Starke [5], e consiglio chi non si fosse ancora persuaso del parere adottato da me, e desiderasse - ipotesi un po' ardita - di formarsi un'opinione da sè, a vedere con quali cagioni lo Starke crede di dovere e di poter dimostrare che il libro secondo è d'Aristotile e al posto suo. Giacchè non ho mai visto un ragionamento più confuso e men netto: e che perciò riesca meglio del suo a dimostrare il contrario di quello che s'è proposto.

LIBRO TERZO.

Tutta questa discussione fatta sul libro secondo si sarebbe potuta, sotto un rispetto, risparmiare se ci fosse stato lecito di dir prima quello che ci tocca a dire ora. La connessione del libro primo col terzo è così immediata ed esplicita, che non è possibile di supporre che si sia potuto tra' due inserirne dall'autore de' metafisici un altro. Di fatto, il libro primo termina così:

« Ma questi son punti messi già in chiaro più su: ora facciamo di percorrere le questioni che potrebbero suscitare: forse il venirne a capo ci gioverà a sbrigarci da altre quistioni successive » (p, 54).

περὶ μὲν οὖν τοιούτων δεδήλωται καὶ πρότερον· καὶ ὅσα δὲ

(1) Op. cit. p. 395.
(2) Ne' meteor. II. 371. cit. dallo Schvegl.
(3) Die Metaphysik des Aristoteles. Tübingen 1848. vol. 4, p. 103.
(4) Op. cit.
(5) De Aristoteles metaphysicorum libro secundo. Neu-Ruppin. È un programma agli esami ginnasiali del 1838.

περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπόρησαιμέν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας. 993. *a.* 24–28.

Ora, il terzo principia appunto con queste parole:

« Per la scienza che si ricerca, è necessario di scorrere prima que' punti su' quali per i primi si deva dubitare; e sono tutti quelli, su cui le opinioni furono varie o che anche, poniamo che ce ne sia, fossero stati trasandati » (p. 98).

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. 995. *a.* 24-27.

Questa connessione così netta aveva già fatto parere all'Afrodisio [1] che il terzo libro dovesse, senz'altro di mezzo, seguire il primo, quantunque per altre ragioni non si risolvesse poi di levar via il secondo; ed è parsa poi una ragion decisiva alla più parte di quelli che hanno discorso dell'ordine di questi libri. Non così però al Michelet, il quale, con critica davvero infelice, e non pari nemmeno a quella del resto del suo libro, arzigogola e s'impaccia come un pulcino nella stoppa. All'ultimo periodo del 1° libro, gli ha fatto intoppo quella frase « *alle altre quistioni successive*, *πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας* »; e gli è parso, che se le quistioni venivan di poi, e' ci doveva dunque essere qualcosa prima, e che codesto qualcosa fosse appunto il libro secondo. Di più, nel primo periodo del libro terzo ha trovato il verso di frantendere quelle parole: « *che anche, mettiamo che ce ne sia, fossero stati trasandati*, *κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον* », dicendo, che questi punti trasandati erano quelli che trascurati nel 1° libro, erano stati trattati nel secondo, e che gli altri punti non trasandati su cui correvano opinioni varie, erano quelli discussi per tutto il libro primo [2]. Dopo di che, non volendo pure lasciar qui questo secondo libro, anzi dargli un posto in cui può stare anche meno, ha

(1) Bekk. p. 588. *a.* 32.
(2) Op. cit. p. 83.

congetturato che quelle due frasi le quali in fine al libro 1° e in principio del 3°, secondo lui, ci si riferivano, c'erano state inzeppate da chi s'era fitto in capo di mettere lì codesto benedettissimo libro secondo: e perciò si dovevano levar via. Che spreco! In prima, bisognava darci esempii d'interpolazioni fatte con tanto garbo, ed intrecciate così bene ed intimamente con quello che le segue e che le precede. Avrebbe visto cosa sogliono essere, da quelle parole che sono state davvero, secondo l'attestato d' Alessandro [1], aggiunte in fine al libro secondo: *e se appartiene ad una scienza o a più lo studiare le cause ed i principii*. Stanno lì per dargli un'aria di aver che fare col terzo; ma ci stanno a pigione; non risultano da ciò che segue e precede; e non indicano una connessione intima tra' due libri ed un progresso dall'uno all'altro, ma una connessione meramente estrinseca com'è quella che consisterebbe nell'essere enunciata in fine del secondo libro come una cosa da trattar prima, quella quistione che davvero è discussa per la prima nel libro terzo. E sono un caso raro d'interpolazioni di questa sorta, dovendosi, a lode degli ordinatori de'libri metafisici, riconoscere che si son contentati di lasciarci padroni di giudicargli, non aggiungendo mai nulla al testo per rendere più probabile quell'ordine che davano alle sue parti. Degli ordinatori un poco più furbi e meno onesti non ci avrebbero lasciati que' tre frammenti de' quali avevano composto il libro secondo, così distaccati l'uno dall'altro come appariscono [2], nè negli altri libri, per accennare prima una cosa che dovrò dir poi, fatto citare il libro quinto con quelle varietà che ne tradiscono l'origine mezzo bastarda. Considerazione per la quale quelle citazioni, che Aristotile in un libro fa de' precedenti o de' susseguenti, acquistano valore ed autorità, e diventano un criterio fidato del loro ordine rispettivo.

Davvero poi, non mi riesce di capire, come il Michelet non abbia sentito, che *dubbi posteriori*, ὕστερον ἀπορίαι, non sono

(1) Vedi la nota (n) in calce al Libro II. p. 91.
(2) Brandis Arist. p. 547.

già tutti quelli del libro terzo rispetto alle questioni del secondo (nel quale, per dirlo di passaggio, non si dibattono questioni, ma si discutono alcuni punti dommaticamente): ma sono bensì le questioni del terzo, dalla sesta in poi, non riferendosi più o meno alla materia discussa ne' primi due capitoli del libro 1° se non le prime cinque. Nè son io che lo dico: Aristotile stesso fa osservare, che le questioni dalle quali principia, sono appunto quelle di cui è stata data la materia dalla discussione del libro primo.

« Il primo dubbio, adunque, cade su que' punti, su' quali s'è discusso nella parte proemiale. p. 98. »

« Ἐστὶ δ'ἀπορία πρώτη περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν ». 995. *b.* 4.

Dove s'osservi, come chiama *proemiale* il libro primo, quasi per voler accennare che solo con questo terzo entri davvero in materia, e dia così ragione a que' suoi scoliasti, che sostennero questo terzo essere davvero il primo libro dell'opera [1]. Peccarono però d'esagerazione: ed un'altra citazione che nel terzo libro si fa del primo, mostra come quest'ultimo, per essere un proemio, non è già fuori dell'opera, ma n'è un primo anello. Di fatto, a proposito della questione dell'idee, ci si dice:

« E com' e' si dica da noi che le specie siano cause ed essenze per sè, s'è discorso ne' ragionamenti fattine a principio » [2] (p. 108).

Ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' αὑτὰς, εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν. 997. *b.* 3.

Il che si riferisce, già s'intende, a' cap. 6 e 9 del lib. 1° [3].

(1) Afrod. Bek. 604. *a.* 1.

(2) Nella traduzione ho scritto anche *proemiali*: ma non badavo a quello, che scrivo ora. Me ne pento, e chi vuole, legga come traduco qui.

(3) Il Petit (op. cit. p. 40) crede che per *parte proemiale* si deva intendere i due libri II e IV congiunti insieme, e per i *ragionamenti fatti a principio* i libri I e III. Quest'interpretazione, punto verisimile per sè, non si appoggia se non sopra un'ipotesi senza fondamento, che que' due II e IV formino il libro I della Metafisica, e gli altri due seguitino.

Quasi mi fa pena di dover aggiungere, rispetto alle questioni trasandate, che le non sono già le trascurate nel primo e trattate nel secondo, ma bensì alcune di queste che si tratteranno nel terzo; delle quali, se certe avevano occasione dal libro primo ed altre agitavano le scuole platoniche, parecchie – della 12ª Aristotile lo dice espressamente (1), e della 15ª si può senza errore credere il medesimo (2), – non erano state neppur viste da altri.

E così ho mostrato a un tempo quanta poca sia la sodezza critica del Michelet, levati que' dubbi che si sarebbero potuti suscitare intorno alla connessione de' libri primo e terzo, e rilevate tutte le prove estrinseche, che quello dovesse preceder questo, e questo seguire quello senza frappor nulla di mezzo.

Nè ci è più luogo a discutere sia l'ipotesi del Buhle (3), che levato via dalla metafisica il libro primo, ne leva anche il terzo, non per congiungerlo dovechessia col primo, ma per riattaccarlo coll'undecimo, e trovare in questi due riuniti il libro *intorno alle scienze* del catalogo di Diogene; sia quella del Michelet (4), che, dal vedere citato (5) questo terzo da Aristotile stesso sotto il nome di *dubbii*, τὰ ἀπορήματα καὶ ἀπορίαι, ne ricava che anch'esso, dunque, faceva un'opera a parte, quella che nel catalogo dell'anonimo è chiamata de'*dubbii divini*, θείων ἀπορημάτων. Chi non sa che dal citare Aristotile un libro suo sotto un nome particolare, non ne risulti punto che quel libro facesse opera da sè con quel titolo? Quasi ciascuna parte principale d'una sua opera aveva uno e talora più titoli particolari (6): cosa, che spiega la varietà de'cataloghi, ma non ci fa di certo arguire che le varie opere d'Aristotile siano un'accozzaglia di scritti, e le varie loro parti attuali siano state scritte l'una distac-

(1) VI. 3. p. 132. 1003. *b.* 32. seg.

(2) IV. 5. 15. p. 120. 1000. *a.* 5. seg. *Se i principii de' corruttibili siano gli stessi di quelli degl' incorruttibili.*

(3) Op. cit. p. 77.

(4) Op. cit. p. 110.

(5) Vedi lib. IV. 2. 1004. *a.* 32. X. 2. init. XII. 2. 1176. *a.* 30. etc.

(6) Brandis De perditis etc. p. 7.

cata dall'altra, e non coll'intenzione di metterle insieme: di maniera che l'idea d'un loro nesso e della possibilità di formarle in un tutto sia sopraggiunta e non le abbia precedute (1). L'avere dunque titolo di *dubbi* questa parte della Metafisica non vuole già dire che facesse un libro da sè: sarebbe come dal perchè Siriano dà al 1° capo il titolo di *problemi*, προβλήματα, e a tutto il resto quella di *ginnastica delle ragioni*, λόγων γυμνασίαι, conchiudere che il libro terzo originariamente fosse diviso in due. L'ipotesi poi del Petit (2) che il libro I e il III, uniti insieme fossero l'opera *intorno al principio* del catalogo di Diogene, che s'avrebbe a ritenere non per composta d'un libro, come hanno i codici di Diogene, ma di due come vuol lui, è affatto piantata in aria; e per conseguenza cade da sè.

Ma, per tornare in via, della connessione del libro I col III c'è una prova intrinseca, la quale se non val più, di certo, almeno per me, val meglio delle allegate finora. Quella che si cava dal contenuto stesso del libro e dal progresso continuo, che, come ho accennato più su, si scorge facilmente dal libro primo al terzo. Dopo avere in quello esposta la storia della materia della sua scienza, in questa dispoglia la storia stessa di tutto quello che ha di successivo e di personale; e tutte le dottrine delle quali ha mostrato come siano venute fuori e progredite, le ritratta come fatti scientifici per sè stanti, e fondati sopra certe ragioni; e le varie opposizioni delle dottrine, spuntate l'una dietro l'altra, le abbraccia ora in un tempo solo, e le mette in un conflitto attuale e presente. Questa non è ancora una trattazione speculativa; giacchè l'oggetto della scienza non ci si studia co' suoi metodi e suoi principii proprii: ma bensì un apparecchio dialettico necessario così per abbracciare d'uno sguardo solo tutto quanto il giro della scienza, come per esercitarci a trattarla e a farcisi un giudizio proprio, e a discernere quanta parte ci sia di vero o di falso, quanta di fondato o

(1) Brandis Arist. p. 97. seg. Uber die Schicksale der Arist. Bücher. Rhein. Mus. I. 1827. p. 261.

(2) Ravaisson. op. cit. p. 49.

d'arbitrario, quanta ne perisca, quanta se ne salvi tra le ragioni opposte (1). Tante sono le utilità dei problemi dialettici, la cui formola e conclusione è il *dubbio* (2). Perciò Aristotile non manca mai di apparecchiarsi così dialetticamente allo studio degli oggetti della sua speculazione, quantunque qui nella filosofia prima codesto armeggio dialettico ha men rilievo che nelle scienze particolari, giacchè queste se ne devono contentare per formolare la essenza propria dell'oggetto loro, e quella invece, il cui proprio oggetto è l'essenza, ha vie più esatte e scientifiche di penetrarne la natura (3).

Aristotile registra diciassette problemi dialettici, soli quindici de' quali, come si può vedere dalle note al libro, discute e dibatte nelle loro contrarie ragioni. Se non che quasi per compenso di due che tralascia (4), tratta un nuovo dubbio affine a parecchi de' menzionati nel primo novero, ma non però menzionato esso stesso (5); di maniera, che le questioni sono sedici in tutto. Nè s'insista su un numero preciso: se ne possono numerare più o menò; basta distinguere più sottilmente certi problemi più complessi, e farne due o tre di uno che n'abbia uno o due subordinati a sè. Così s. Tommaso ne novera quattordici (6), e lo Scaino (7), dietro il Filopono, ventiquattro. Pure, se si bada alla maniera nella quale gli espone Aristotile, se s'aggruppano e si spaiano come gli aggruppa e spaia lui stesso, si trova che il Siriano il quale novera diciassette problemi, s'appone alla vera intenzione d'Aristotile.

A ogni modo, c'è egli un ordine o no nell'esposizione di

(1) Top. I. 2. init. Vedi Heyder Krit. Darst. p. 346.

(2) « Problema dialettico è un teorema intorno al quale o non opinano di nessuna maniera o in maniera contraria il volgo e i savii, o il volgo tra sè e i savii tra loro ». Top. I. 2. init. « Il dubbio è la conclusione dialettica della contradizione ». Top. VIII. 2. p. 162. *a.* 17.

(3) Top. I. c. 101. *a.* 36. πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν .... διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν.

(4) Si vede a p. 100. I. §. 6.

(5) Si vede a p. 131. VI. §. 1.

(6) p. 26. v. a. - 28. r. a. Lect. I, II, III.

(7) Op. cit. 97. seg.

questi problemi? Gli scoliasti greci non se lo dimandarono. Giacchè di loro non trovo altro su questo punto se non l'opinione di Niccolò Damasceno, il quale credeva che si fosse fatto male da Aristotile ad ammucchiare tutte queste quistioni in un libro solo; e che le avrebbe dovute ripartire come ne'libri naturali e dibattere ciascuna al proprio punto in cui ne cadeva la soluzione (1). Il che potrà esser vero; quantunque io creda che chi bada alla diversa importanza della quistione dialettica nella filosofia e nelle scienze particolari, – e l'accenno più giù, – si persuaderà facilmente che questa maniera diversa di svilupparla nella Metafisica e nella Fisica ne derivi e ne dipenda. Del resto, la considerazione del Damasceno non si riferisce propriamente a quello che io cerco qui. In questo mucchio di questioni, bene o male che si sia fatto a raccoglierle in un posto, c'è ordine o no? L'Aquinate, e con lui la più parte degli scolastici, ce ne trovarono uno rigoroso. Se non che altri, come il Suarez, credettero che non ce ne fosse più che in una matassa arruffata. Il vero è piuttosto con questi ultimi. Non è già a dire, che non si possano tutte codeste questioni distinguere in tre gruppi principali: anzi, di certo, le une si riferiscono all'oggetto della scienza speculativa, le altre alla natura de' principii, e le terze alla maniera di concepirgli de' Platonici e de' Pitagorici. Ma fuori delle prime sei che formano il primo gruppo e, se non si bada alla quarta, si seguono, quelle che compongono gli altri due gruppi, sono mescolate le une colle altre, trapassandosi dall'una questione all'altra nel primo novero d'una maniera, nella discussione d'un'altra, e non c'essendo molte volte dall'una all'altra nessun vincolo intimo. Il che però, dirò col Brandis (2), non deve punto parere strano. Il fine d'Aristotile è d'esporre quelle difficoltà per se medesime, d'una maniera dialettica e perciò senza

(1) Aristot. p. 549. seg.

(2) Averr. in Metaphys. III. p. 37. r. (Aristotelis et Averrois opera. Venetiis apud Junctas. 1562. 83.) Il luogo è stato visto prima dal Ravaisson. Op. cit. p. 92.

punto accennare al fondamento che l'una possa avere nell'altra, e all'agevolezza di soluzione che l'una possa attingere dall'altra. Così la trattazione sarebbe diventata di meramente dialettica speculativa, giacchè le quistioni si sarebbero dovute accompagnare colle soluzioni, o almeno sviluppare avendone davanti agli occhi la soluzione scientifica. Così la scienza non si sarebbe vista nascere: nè perciò si sarebbe imparata bene, dovendosi accompagnare nel suo nascere e nel venir su l'oggetto della cognizione, chi lo voglia conoscere per bene (1).

Come la necessità di mantenere la discussione ne' limiti dialettici è causa che le quistioni si seguano senza nesso, così, d'altra parte, l'indole storica di parecchie di queste è causa che una quistione sostanzialmente unica sia presentata sotto più aspetti e moltiplicata per via delle diverse maniere in cui è stata formolata e delle diverse vedute dalle quali è stata guardata. « Così, per dirla a dirittura col Brandis(2), la questione, se ci sia un'unica ed identica scienza per le diverse essenze, è presentata da prima d'una maniera affatto universale: e ad essa si riattacca l'altra, se si deva ammettere solo essenze percettibili sensibilmente, o anche altre, e se, in quest'ultimo caso, d'una sola specie o di parecchie? Dalla quale è distinta la questione che segue più giù, se i principii si devano concepire come nozioni generiche universali o come elementi, quantunque, se ci fossero essenze separabili dalla sussistenza concreta, quest'ultima questione sarebbe risoluta insieme colla precedente. Del pari, la questione se l'ente e l'uno, cioè dire l'universalissimo, si deva riguardare come l'essenza persistente delle cose, o si deva invece ricondurre come predicato, ad una sostanza che faccia loro da fondamento, è ventilata a parte: perchè coloro i quali avevano sostanziato l'essere e l'uno, c'erano condotti anche da altri motivi, oltre di quelli che trovavano nell'universalità stessa di quelle nozioni; e perciò, a proposito della

(1) Aristotile lo dice di certo, nella Politica: ma non ricordo dove e chiedo scusa.

(2) L. cit.

questione antecedente, vien dimostrato che l'ente e l'uno non si possono far passare per generi, e qui, invece, che non si possono concepire come sostanze. Appunto per la stessa ragione è stata prima posta in universale la questione, se si devano ammettere sostanze fuori delle percettibili sensibilmente, e se d'una o di più specie, e poi, daccapo, in particolare, se i punti e le linee si devano tenere per sostanze; ed è fatta poi sorgere da questa una nuova questione, se quando si dovesse ammettere due specie di sostanze, la percettibile sensibilmente e la intermedia (la matematica), bisognerebbe anche aggiungere, come terza specie, le idee. E sul conchiudere s'accenna così alla lontana la via su cui s'ha a trovare una soluzione, e s'accenna mediante quella questione di formola più larga ed esatta, se gli elementi (principii) si devano concepire come sostanze o come atti, e i principii si devano riguardare come universali o come particolari ».

Adunque da queste stesse ragioni della discussione dialettica si ricava che l'ordine delle questioni del libro terzo non può servir di criterio per determinare l'ordine de' libri metafisici. Se non che possono invece servirci, nel loro complesso, a riconoscere a tempo suo, se ne' libri metafisici che abbiamo, si contenga davvero tutta quella scienza speculativa, di cui Aristotile voleva metter le basi e costruir l'edificio.

LIBRO QUARTO.

La connessione del libro quarto col terzo non è così esplicita come quella del libro terzo col primo, ma non è perciò nè meno chiara nè meno certa. Si consenta pure che non ci sia poco o punto ordine nelle esposizioni de' dubbi del terzo: si dovrà però riconoscere, che volendo por mano a risolvergli, si doveva pur cominciare da quelli che concernono il carattere

e il giro della scienza che si deve trattare, e che nel terzo son appunto noverati e discussi per i primi. Se non che si doveva tralasciare per ora la prima questione, se le quattro cause siano l'oggetto d'una o di più scienze; giacchè bisognava prima discutere, se questa scienza di cui si tratta, abbia un oggetto unico e quale sia e quanto. Oltre di che, come la distinzione delle quattro cause è meramente formale e non ha un riscontro oggettivo, bisogna aver prima sviluppata tutta quanta l'ontologia per potersi poi applicare a quella questione; quantunque, dopo riconosciuta la maniera d'essere della causa prima, quella stessa questione non prema, non incalzi più, giacchè si trova già risoluta con tutto quello che s'è fatto per prepararsi a discuterla.

Dunque, Aristotile per risolvere quelle questioni che concernono l'oggetto della scienza, cioè dire, esclusa la 1ª, la 2ª, la 3ª, la 5ª e la 6ª, comincia da una determinazione dommatica; ed è che l'ente in quanto ente, scompagnato da ogni sua determinazione concreta ed accidentale, può pur essere concepito e fissato dal pensiero, e può perciò diventare l'oggetto d'una scienza, che sarebbe diversa da tutte le scienze particolari, ciascheduna delle quali studia non l'ente per sè, ma l'una o l'altra specie di ente. Ora, la scienza che studiamo noi, non essendo nessuna delle scienze particolari, deve essere appunto quella che studia l'ente in quanto l'ente. E come nel primo libro s'era detto che l'oggetto della scienza nostra sono le cause ed i principii, Aristotile, per mostrare in quale connessione sia la definizione della scienza che ci dà qui, con quella che ci ha data lì, aggiunge che ciò che noi dobbiamo cercare nell'ente, sono appunto i principii e le cause. Il che è conforme alla idea generale che Aristotile si fa della scienza; il cui fine, secondo lui, è sempre di ricercare la causa d'un fatto (1): di maniera che il carattere, che s'era scoverto nella sapienza mediante l'analisi de' giudizii volgari, è piuttosto generico d'ogni scienza che spe-

(1) An. post. 1. 2. p. 71. *b*. 10. Phys. II. 3. 194. *b*. 16. seg. trad. da me nella n. 1. al cap. 2. del lib. V.

cifico della filosofia; e bisognava, per fissar il proprio carattere di questa, non contentarsi di dire cosa avesse a studiare nell'oggetto suo, ma quale fosse l'oggetto suo. Questo si fa qui; e si mostra insieme quale connessione passi tra questo libro e il primo, e si risolve d'una maniera preliminare e fin dove si poteva su questi primordi, la questione prima se le quattro cause appartengano ad una od a più scienze, accennando, che la è subordinata all'altre, e sotto una veduta formale, risoluta mediante la sola considerazione del carattere generico della scienza. Una discussione più profonda e più adeguata di quella questione non si poteva fare – s'è già detto – in questo luogo.

Come poi nel capit. 2. si risolvano le questioni prima e sesta sulla competenza ed ampiezza della scienza prima, mediante lo studio della nozione dell'ente e della sua natura analogica, non m'importa di dirlo qui: può, chi vuole, rivederlo nel libro. Una sola osservazione mi serve; ed è, che nella soluzione delle questioni non si deve insistere troppo rigorosamente sulla formola delle questioni stesse. Ed è naturale. Come nel proporle Aristotile ha prescisso da ogni soluzione, così non ha potuto lor dare la formola più esatta al parer suo e più propria. Nel risolverle invece, senza dirlo esplicitamente, adatta quelle formole alla dottrina sua; e mostra colle soluzioni stesse, quanto di poco preciso, di confuso, di inesatto ci fosse. Così qui la questione che risolve per la prima, – se l'ente sia oggetto unico della scienza in tutte quante le sue categorie – , risulta bensì dalla questione quinta, ma, nella formola almeno, non fa tutt'uno con questa. Giacchè non è lo stesso di dimandarsi, se una sola scienza studii l'ente solo nella sua categoria della sostanza o anche nell'altre, ovvero se studii sola la sostanza o anche gli accidenti della sostanza (1). Nella prima si dimanda della sostanza in un senso generico riguardo alla sua relazione colla nozione analogica dell'ente; e si deve rispondere di sì, perchè l'ente si dice per sè in tutte le categorie: nella seconda invece si domanda della sostanza in un senso particolare ri-

(1) Vedi lib. VI. cap. 1. §. 1. p. 352. n. 1.

guardo agli accidenti che la determinano, e come si deva rispondere, si veda parte dalla soluzione negativa della questione terza in questo stesso cap. 2. del IV, parte dal cap. 1. del sesto. Giacchè se lo studio delle sostanze appartiene a diverse scienze, appartiene anche a diverse lo studio de' loro accidenti: e se la teorica stessa della sostanza richiede la risposta a due dimande, *se* e *cosa la sostanza sia*, che escono dalla competenza di ciascheduna delle scienze particolari, è per se sola oggetto unico e sufficiente d' una scienza. Insomma, l' accidente, nella scienza prima, è studiato in quanto ente, non in quanto determinazione particolare d'una sostanza. Il che è tanto più facile a capire ed agevole ad ammettere, che l'accidente è per sè escluso da quella sostanza, che, come vedremo nel l. VI, diventa, per ultimo, l'oggetto distinto, determinato, reale e sussistente della filosofia.

Nel cap. 3. Aristotile risolve la questione seconda se i principii degli enti sostanziali e i principii del ragionamento siano studiati da una scienza sola o da parecchie; e la risolve anche affermativamente per via della considerazione che fondandosi i principii del ragionamento nella natura stessa dell'ente in quanto ente, e non ricevendo già valore da una qualche determinazione particolare dell'ente, e non essendo d'uso solo riguardo ad alcune specie dell'ente, bisogna che siano studiati da quella scienza che ha per oggetto suo l'ente per sè.

Ora, i caratteri fin qui descritti dell'oggetto della filosofia bastavano già a trattarne una parte; quella che non riguarda l'ente, in quanto ideale o reale, i quali, a ogni modo, sono pure due lati dell'ente, ma riguarda bensì l'ente in genere, e studia quali principii ne costituiscano la natura e fissino la nozione: ciò è dire que' principii del ragionamento, l'esposizione della validità de' quali s' è appunto detto che spetti alla filosofia, e che, non si potendo negare senza negare la nozione distinta e certa dell'ente, sono il primo punto che s' ha a mettere in sodo per poter poi così parlare dell'ente, come instituire, in genere, ogni qualunque sorta di ragionamento.

Questa è la ragione per cui Aristotile, smesso di determinare più oltre l'oggetto della filosofia, comincia a dirittura la discussione de' principii del ragionamento. Comincia da quella del principio di contradizione, e fa in primo luogo osservare che si può, per convalidarlo, procedere solo per via di confutazione (elenctica o apagogica); cioè dire, mostrar solamente che la sua validità deva essere necessariamente riconosciuta da chi vuol intendere se stesso e gli altri, anzi da chi voglia, non ch'altro, discorrere con altrui. Se non che la sua maniera oggettiva di comprendere quel principio gli dà motivo di mostrare anche come, negandone la validità, si leverebbe via parte la nozione stessa della sostanza, e con essa la possibilità di predicare qualunque cosa, parte ogni diversità o varietà nell'ente. Oltre di che una prova sussidiaria dell'impossibilità di farne di meno, è che chi si sia, in atto pratico, riconosce ne' suoi desiderii ed operazioni la validità di quello che nega colle parole. Coloro poi i quali per essersi persuasi della dottrina Eraclitea e Protagorea, e, in genere, dell'opinione che il nostro sapere si circoscriva alla percezione sensibile, e questa sia diversa secondo chi percepisce, e soggetta a una vicenda perpetua, sono obbligati a sconoscere la validità del principio di contradizione, trovano nell'esame e nella censura a cui son sottoposte quelle dottrine, un mezzo di liberarsi de'loro errori. Segue la discussione del principio del mezzo escluso; la quale vuol esser preceduta dalla ricognizione del principio di contradizione, e insieme della differenza del vero e del falso; ed è fatta anch'essa con riguardo alla significazione oggettiva del principio. La prova, infine, che le asserzioni che tutto sia vero e tutto falso, riescono al medesimo, e sono del pari insostenibili, e non meno di queste, quelle altre che tutto si muova e tutto stia in riposo (1), chiude molto a proposito tutto il discorso.

Mi son servito quasi affatto delle parole del Brandis, perchè mi son parse la miglior confutazione d'una opinione sua e del

(1) Brandis. Arist. p. 552.

Bonitz (1), che in questo libro quarto si contenga come la prima parte della filosofia, quella che noi chiameremmo formale: e che l'altra, l'ontologia del reale, si cominci ad esporre ne'libri seguenti. Questa veduta non mi pare aristotelica. I principii di contradizione e del mezzo escluso non son punto compresi formalmente da Aristotile; ma oggettivamente. Esprimono non una condizione meramente formale, ma la natura anche reale dell'ente. Senza che non si spiegherebbe la maniera in cui se ne parla in questo libro; nel quale si passa così di frequente dalla considerazione della natura della nozione a quella della natura del reale. E se la discussione di questi principii ha a precedere ogni altra, non è perchè siano formali, ma perchè, come s'è detto, se non s'ammettessero, l'ente non avrebbe nè una nozione nè una realità certa e fissa, e vacillerebbe ogni discorso che se ne potesse fare più tardi. Questo libro quarto, adunque, non contiene una parte della filosofia distinta di carattere e di natura da quella che segue; nè tutta la metafisica si distingue in due parti, così disuguali di volume e sproporzionate: ma invece, il libro IV contiene una discussione che deve di sua natura precedere ogni altra, e la metafisica si divide in più parti, unite e distinte, trattate ciascuna a suo luogo, a misura che la discussione è maturata dalla determinazione progressiva dell'oggetto della scienza.

Questa stessa oggettività nella maniera di concepire i principii del ragionamento, spoglia, a parer mio, d'ogni probabilità intrinseca la lezione di alcuni, i quali, come riferisce l'Afrodisio (2), finivano il libro col §. 5 del cap. 8; non avevano, cioè, i due ultimi §. 6 e 7, ne' quali s'applica quello che s'è detto del vero e del falso al movimento e al riposo, e s'accenna, che come non si può dire che tutto sia vero o tutto falso, così non si può neppur dire, che tutto si muova e tutto sia in riposo. Questo trapasso dall'ideale al reale sa d'aristotelico, quant'altra parte mai de'suoi libri: e corrisponde a quello che

(1) Met. p. 11.
(2) Bek. 686. *b.* 17.

ha fatto più su per il principio di contradizione, mostrando che col non ammetterlo si distrugge la sostanza, e per il principio del mezzo escluso, mostrando che col negarlo si snatura il carattere della generazione. Aggiungi che Aristotile, accennando da ultimo che dall'impossibilità che tutto si muova o tutto sia in riposo, non si deva conchiudere, che non ci possa essere un eterno motore immobile, ricongiunge questo libro quarto non solo con quello che lo segue immediatamente, ma con quello che, sia il duodecimo, sia un altro, contiene o avrebbe dovuto contenere l'apice della teorica metafisica (1).

Nè mi persuado neppure, che a questo libro manchi qualcosa. Era parso così al Brandis già un pezzo fa; ma ora pare rimesso (2). Il principio, del quale al punto di veduta aristotelica si potrebbe in questo luogo aspettare la discussione, sarebbe quello d'identità; se non che e' non si trova formolato da Aristotile (3) in nessun luogo. I principii poi di causalità, di

(1) Il codice Torinese (XXVIII. Saec. XVI), che contiene la Metafisica, ha in fine del libro quarto uno scolio inedito, che si riferisce appunto a questi ultimi paragrafi controversi, e che m'è parso bene publicare quantunque, di certo, non abbia gran rilievo di per sè. Piglio quest' occasione di ringraziare publicamente il signor Bernardino Peyron alla cui rarissima cortesia e compitezza devo così la notizia di questo codice, come tanti altri aiuti ed agevolezze per l'esecuzione di questo mio lavoro.

« Ἡ διαίρεσις αὕτη, ἣ διέξασα τὰ μὲν εἶναι ἠρεμοῦντα ἀεί, τὰ δὲ ἀεὶ κινούμενα, τὰ δὲ ποτὲ μὲν κινεῖσθαι, ποτὲ δὲ ἠρεμεῖν,... ἐν τῷ ὀγδόῳ τῆς φυσικῆς Ἀκροάσεως δέδεικται· καὶ αὕτη οὖν ἡ τῶν ὄντων διαίρεσις δείκνυσιν ὅτι οὐδὲν μοναχῶς λεγόμενον κατὰ πάντων ἀληθὲς. Καὶ διὰ τοῦτο συνῆπται τοῖς προειρημένοις. Τί οὖν οὐχὶ καί, « τὸ πάντα ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ »... οὐ γὰρ ὡσαύτως πάντα ἐφίεται. Ἀλλὰ καὶ τὸ ὁμώνυμον ὡς ἐδείχθη· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ ὂν ἅπαν εἶναι λέγειν οὐ μοναχῶς λέγεται. Περὶ δὲ τῶν συνωνύμων τίνα μίαν κατηγορίαν περὶ πάντων λεγόντων ὁ λόγος ἦν. ἐρεῖ δὲ τις ὅτι καὶ τὸ πᾶν ἐφίεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, οὐκ ἀληθὲς, εἰ μὴ ἐπὶ τῶν μετεχόντων τοῦ ἀγαθοῦ· εἰ γὰρ ἔστι τι αὐτὸ ἀγαθὸν, τοῦτο οὐκ ἂν τινος ἐφίεσθαι λεχθείη. ἀλλ' οὐ δὲ τὸ ὑπερούσιον εἶναι ».

Lo stile, l'uso poco proprio dell'omonimo e l'ultima frase rivelano l'origine neoplatonica e forse bizantina dello Scolio. La quistione che si propone e che risolve per via di considerazioni formali sul significato omonimo o sinonimo delle parole, è, come sia che non si possa dire che tutto si muova, o che tutto stia in riposo, nè che tutto sia vero o tutto falso, quantunque si possa affermare, che ogni cosa sia ente o desideri il bene.

(2) Paragoni Uber Aristotel. Metaphys. p. 76 con Arist. p. 552. seg.

(3) Non so come il Brandis (Uber Ar. Met. l. c.) l'abbia potuto trovare

ragione sufficiente e simili non hanno in Aristotile un'espressione generica ed assoluta: e sono concepiti determinatamente e sotto vedute diverse, secondo la maniera in cui s'applicano. Perciò, chi riconoscesse loro un'espressione generica ed assoluta, potrebbe vedere in ciò – e quest'è ora l'opinione anche del Brandis (1), – un difetto della dottrina aristotelica, non una lacuna di questo libro.

Nè posso neppure concedere, che manchi a questo libro una discussione delle modificazioni alle quali que' principii che ci si discutono, andrebbero soggetti nelle loro applicazioni alle materie particolari, e soprattutto che Aristotile abbia espressa l'intenzione di volerle dichiarare. I luoghi che il Brandis cita a questo proposito, non mi paiono interpretati a dovere. Al capo 3 del IV (2) si dice, gli è vero, che le scienze particolari adoperano que' principii fin dove s'estende quel genere intorno a cui conducono le loro dimostrazioni; ma codesto non vuole già dire, che que' principii ci vadano soggetti a delle modificazioni, ma bensì che l'uso non ne cessa per ciascheduna scienza se non dove cessa la materia e la competenza della scienza stessa. Del resto, io non vedo quali modificazioni potrebbero subire; nè quali altre osservazioni si deva fare riguardo al modo di applicargli, oltre di quella che fa Aristotile stesso, che cioè dire non si devono applicare a sproposito, intendendo dell'essere in quanto diviene, que' principii che costituiscono la natura e la nozione dell'ente in quanto è.

Potrei adunque conchiudere, che questo libro è intero e connesso intimamente col primo e col terzo. E in quanto all'ipotesi del Petit (3), che congiunge questo libro immediatamente col secondo per formarne l'opera *intorno alle scienze* del cata-

negli Anal. Prior. I. 32. p. 47. *a*. 8. Post. II. 17. Se non che pare, che ora non sia più dello stesso avviso.

(1) Arist. p. 555.

(2) §. I, p. 162. Il Br. cita anche III. 2. 997. *a*. 5. §. 8. p. 105. e XI. 4. 1061. *b*. 19. Ma questi altri due luoghi mi paiono anche meno concludenti.

(3) Bibliot. der alt. literatur. p. 34.

logo di Diogene e preporgli così uniti a due libri I e III, destinati come s'è detto, a formar l'opera *intorno a' principii*; o all'altra tesi del Buhle[1], che il quarto sia il primo libro della Metafisica e il primo e il terzo si devano levar via, mi basta dire che non so come siano loro potute capire in testa. La connessione di questo libro quarto con quelli che lo precedono e lo seguono, è così certa e netta che lo stesso Michelet, che, per fare poi un suo gioco di prestidigitazione, s'è scapato a mostrare che tutti i libri metafisici erano degli scritti staccati, del quarto non ha discorso più che se non ci fosse mai stato.

Pure, mi si permetta un'ultima osservazione. A me par di vedere tra il libro quarto e gli altri una certa differenza di stile, non di quelle che arguiscono un diverso autore, ma di quelle che son richieste dalla diversa natura d'una discussione. Di fatto, ne' primi due capitoli non so veder nulla nè in bene nè in male, che non sia come suol essere in Aristotile, fuori che forse si potrebbe credere che in alcuni luoghi, ne' quali manca ogni ordine e la deduzione è troppo sforzata, o ci sia lacuna, o siano stati da copisti trasposti alcuni periodi. Il che sia o non sia, che son cose difficili a persuadere, e m'importa poco qui di dare loro maggior fondamento di quello che hanno dalle mie note, voglio dire del resto del libro, che mi ci par di vedere uno stile anche più rapido, più reciso, più vivo che non suol essere solitamente. Ci riconosco in sommo grado quello ch'io credo carattere proprio e principale della prosa aristotelica, di contenere in sè sformato e ridotto a discorso continuo tutto un dialogo, o, per dirla altrimenti, d'essere un riverbero esattissimo della scuola greca. Di fatto, tutte quelle obbiezioni, che ci si discutono e quelle risposte che ci si fanno rispetto al principio di contradizione e del mezzo escluso, erano l'occupazione quotidiana de' sofisti e de' filosofi della Grecia. Aristotile, scrivendo, si ricordava d'aver detto e sentito, di dover dire e sentire: e il suo stile si colora e s'avviva nella sua memoria e non deduce pacatamente un concetto

(1) Op. cit. p. 39.

nutrito nella solitudine del pensiero, esposto ed insegnato coll'autorità del maestro, ma una persuasione scientifica guadagnata e difesa con una lotta quotidiana di ragionamenti e di sofismi. Che è anche la causa per cui alcune ragioni o futili o da poco, e perfino talune che si riconoscono da quello stesso che scrive, per buone a nulla, sono allegate insieme con altre, solide, certe, durature, inconcusse. Quando s'ha a rispondere a chi v'obietta, non si cerca sempre il più vero, ma quello che prima vi viene alla mente, o anche quello a cui vi pare che l'altro meno prontamente saprebbe trovare una risposta. Ed è osservazione giustissima e fine del Macaulay (1), che quell'abitudine degli Attici di formare tutta quanta la loro cultura col conversare quotidiano, dovette dare e dette loro un'inclinazione alle ragioni abbaglianti e più appariscenti che vere, e che questa fu la cagione d'una certa sfibratezza di raziocinio e futilità di ragionamenti, la quale s'incontra nelle opere perfino de' loro più pregiati. Certo, se ne trova anche negli altri libri d'Aristotile, ma per via della difficoltà della materia e dell'insufficienza dell'analisi più che per difetto di vigor logico nell'autore. Qui le ragioni futili, così quelle molte alle quali risponde, come le poche colle quali risponde, rappresentano le une e le altre più un fatto sociale che suo (2).

(1) Essays. Athenian orators. Baudry. p. 435.

(2) Questa nota che segue, non serve all'esposizione d'Aristotile; e davvero, non la fo se non per isfogarmi un poco col cardinal Majo: e perciò chi non ha gusto di coglierlo in un error grossolano, passi avanti. Il Cardinale, tra parecchie cose di nessun rilievo e publicate alla peggio, ha nella sua *Bibliotheca Classicorum auctorum a vaticanis codicibus editorum*, tom. 9, data fuori un Ἐξήγησις Ἐρεννίου φιλοσόφου εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά, annunciando che questa opericciuola sia un *perdoctus et peracutus ad Aristotelis metaphysica commentarius* (p. 7). Si badi agli aggettivi, perchè non può essere più chiaro di quello che a prima vista risulta a chi si sia, che il Majo non ha letta nè l'opericciuola che ha fatta copiare su' manoscritti e fatta leggere al *Proto* di Stamperia, nè, molto meno, la Metafisica d'Aristotile. Ora, a un Majo non gli è lecito di scrivere come un giornalista. Mano alle prove. Erennio non dice di proporsi un commentario alla Metafisica d'Aristotile: anzi non lo nomina la prima volta se non al capo IV. p. 525, come altrove nomina Platone: e intende invece di dare di capo suo una teorica intorno agli oggetti che trascendono la natura. Per

LIBRO QUINTO.

Volesse il cielo, che il libro quinto non ci arrestasse da capo, e non ci obbligasse a cercare come e perchè sia stato messo tra il quarto e il sesto. Ma la ricerca c'è imposta da

'Εξήγησις non intende un' esposizione d'un libro, ma l'esposizione di dottrine se non sue, certo raccolte e raccapezzate da lui. Intende poi questi oggetti trascendenti d'una maniera punto Aristotelica, ma affatto neoplatonica: μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσὶ· περὶ ὧν ἐπιβάλλει τὸ παρὸν βιβλίον δεικνύναι ἅτε ἐγχειροῦν τοῖς ὑπὲρ φύσιν: quantunque non affermare, che Erennio, dimandato, non risponderebbe, che appunto questo era il senso in cui Aristotile intendeva quella denominazione. Ora, ecco come esegue il suo disegno. Nel primo capitolo dà la nozione della scienza con concetti e frasi, parte rubacchiati ad Aristotile parte a Platone; e senza già nominare l'uno nè l'altro. Nel secondo riassume piuttosto bene i capitoli primo, secondo, terzo e quarto del quarto libro della Metafisica d'Aristotile; che abbandona dal quinto in poi, per surrogare con molto giudizio a tutte quelle ragioni che Aristotile allega contro i Protagorei un' investigazione su un criterio della certezza, o meglio intorno a un punto d'una certezza indubitata, la quale trova nel sentimento proprio di vivere. Questa investigazione riempie il cap. III: rispetto al quale è osservabilissimo, che l'ultimo suo §, il 6°, è una traduzione in Greco del celebre cap. 21 del lib. XV de Trinitate di Sant'Agostino (opp. VIII. p. 981. E. seg.), non dubito chi avesse più tempo o dottrina o miglior occasione di me non troverebbe la fonte de' § 1-5 in Sesto Empirico e in Cicerone. A me basta quello che n' ho detto, e continuo la descrizione dell'opericciuola d'Erennio. Nel IV capitolo si trova una dimostrazione dell'esistenza d' un' essenza prima ed eterna, cavata dalla natura perenne ed ingenita del moto. È attinta non dal cap. VI del XII della Metafisica, ma dall'ottavo libro della Fisica, non senza alcuni imprestiti dal libro *de Cœlo*. Infine, dal cap. V in poi Erennio abbandona Aristotile e Platone, e discorre d'una maniera cristiana, neoplatonica e mistica della natura dell'*uno soprasostanziale* e della maniera di raggiungerne l'intuito. Ecco il *doctus* e *peracutus* commentario del cardinal Majo. Davvero, quest'Erennio è una buona prova della fretta con cui procedono gli eruditi intenti le più volte più a dire di molte cose che a meditarne poche. Il Fabricio (Biblioth. Graeca ed. Harles. vol. III. 6. p. 258), per aver letto frettolosamente, ha scritto che quest'Erennio avesse cognome *Filone*; invece, è *filosofo*: e che fosse tutt'uno (op. cit. vol. II. 6. p. 752) con un Filone biblio grammatico vissuto a' tempi di Domiziano: invece, l'Erennio nostro è vissuto dopo Giamblico e Porfirio che nomina. Il Majo s'accorge di quest'errore piccolo, ma accetta l'altro, che il libro fosse un'esposizione della Metafisica d'Aristotile, e lo fa grossolano co' suoi due aggettivi. Ora, se mi si dimanda cosa mi paia di questo libretto d'Erennio, rispondo che è un centone molto ben fatto, con istile lucido e chia-

un fatto di cui non siamo colpevoli, e bisogna pure darci dentro; e chi vuole, ci segua.

Esaminando in se medesimo questo libro, non ci si trova verun esordio e veruna chiusa, che lo mostri in qualche unione con quello che lo precede e con l'altro che lo segue. Ed è composto di una serie di capitoli, in cui s'espone un certo numero di parole le quali nè appartengono tutte alla terminologia d'una scienza sola, nè nel loro complesso formano l'intera terminologia d'una scienza qualunque. Di fatto, ci s'espone il significato di *monco*, parola, di certo, non metafisica, di *disposizione*, dell'*avere*, del *da qualcosa*, *dell'in qualcosa*, di *causa*, di *principio*, d'*elemento* ecc. parole e frasi o di verun uso o di uso non esclusivamente metafisico. D'altra parte, ci mancano le dichiarazioni di *nozione* (λόγος), di *specie*, *materia*, *atto*, *che è*, *quidità*, (τὶ ἦν εἶναι), parole d'uso o esclusivamente o in grandissima parte metafisico. Aggiungi che nel capo II in cui si espone il concetto di causa, copiando a parola dal terzo capitolo del II de' Fisici, non s'accenna punto al lib. I. 3. § 1, in cui Aristotile s'era servito della dottrina che ci si dichiara, e che, d'altra parte, al luogo citato del 1°, Aristotile allega a riprova di ciò che dice, quel capo de' Fisici e non questo del V libro, come probabilmente avrebbe fatto, se questo l. V fosse appartenuto all'opera che cominciava col primo. Così ne' capitoli dell'*uno*, dell'*ente*, dell'*opposto* non si accenna punto al cap. 2 del

rezza di concepimento. In quanto a sapere se quel § del cap. 3. sia tradotto dal 21 del XV de Trinitate, o viceversa se questo sia tradotto da quello, è impossibile di affermare nulla tra due autori de' quali nè l'uno nè l'altro cita le sue fonti, e d'uno non si sa quando sia vissuto. Ma ogni cosa mi persuade, che il greco sia il plagiario e le ragioni, senza spicciolarle, può chi si sia intenderle da sè.

Se qualche curioso volesse sapere perchè ho messa qui questa nota, è stato perchè volevo invitarlo a leggere ne' cap. 2 e 3 d'Erennio la discussione contro a quelli che negano ogni certezza e rigettano il principio di contradizione. Quello che c'è di sunto nel nostro lib. IV, gli agevolerà l'intelligenza di questo, perchè è fatto molto bene; il resto gli persuaderà, quanto progresso abbia fatto il pensier filosofico, e la maniera d'esporlo da Aristotile ad Erennio.

l. IV, nel quale s'era toccato di quelle stesse nozioni. Di più, in questo libro stesso Aristotile si riferisce talora a discussioni che si contengono negli altri libri della Metafisica, come se fossero fatte in un'opera affatto distinta e diversa. Così nel cap. 7, dopo detto, che si dice *ente* così a quello che è potenzialmente come a quello che è attualmente, aggiunge che determinerà poi altrove (ἐν ἄλλοις), quando sia in potenza e quando in atto. Ora, parrebbe, che quest'*altrove* rimandi al libro nono de'metafisici, e soprattutto al suo cap. settimo. Del pari, nel cap. 30 in fine, dice che dell'accidente per sè si discorre in *diverso luogo* (ἐν ἑτέροις): e pare che voglia intendere negli analitici posteriori (1). Ora, pare, che quella prima maniera di citare equivalga del tutto a questa seconda, ed indichi, come questa, opere diverse da quella in cui è fatta la citazione (2). Nè basta; in altri libri della metafisica si citano delle distinzioni fatte in questo come se fossero fatte in un'altra opera. Nel IX, 1. 1046. *a.* 5, ci dice che s'è distinto *altrove* di quante maniere si dica potenza e potere; ora, Aristotile lo dice appunto al cap. 12. di questo libro. Così nel 3° (3) e nel 4° (4) e nel 6° (5) del decimo si riferisce della stessa maniera a discussioni che paion fatte ne' cap. 28, 22 e 13 del libro quinto. Dunque, per ragioni intrinseche ed estrinseche, parrebbe che questo libro non appartiene alla metafisica e si deva levare via dal posto nel quale è stato messo.

Ma sventuratamente, c'è delle ragioni in contrario che non sono di minor valore. Se in alcuni luoghi della metafisica questo libro quinto è citato come un'opera diversa, in altri, invece, par citato come un libro precedente della stessa

(1) Così l'Afrod. 734. *b.* 2. e il Bon. p. 18. Il Rav. (met. d'Arist. I. p. 90) riferisce la citazione al l. VI: ma non so persuadermene.
(2) Rav. l. cit. p. 90.
(3) In fine.
(4) 1055. *b.* 7.
(5) 1056. *b.* 35.

opera. Così già nel VI. 4 (1) si dice, che « *da quello che s'è discorso sulla quantità di significati di ciascuna parola* (περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον), *appar chiaro che l'ente ha più sensi* »: e VII. 1 (2). « *L'ente si dice in più modi come abbiamo distinto più su* (πρότερον) *ne' ragionamenti intorno alla quantità de' sensi* (ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς) ». Le quali due citazioni si riferirebbero per l'appunto al cap. 7° di questo libro quinto. Del pari, nel 1° (3) del X sta scritto, « *che l'uno si dica di più maniere, s'è già discorso più su* (πρότερον) *nelle distinzioni fatte intorno alla quantità de' sensi* (ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις) », ed è citazione che ci rimanda al cap. 6. del libro quinto. Così nell'8° del IX si dice fatta *più su* (πρότερον) la dichiarazione de' sensi dell'*anteriore*; e con quel *più su* non c'è dubbio che si deva intendere il nostro cap. 11. Sono troppe e s'accordano troppo bene tutte queste citazioni per potere asserire che siano interpolate. Che poi non si possa dubitare che delle citazioni di questa sorta si riferiscano a un libro della stessa opera, dovrebb' essere già chiarito da quel *più su:* ma chi non gli bastasse, guardi di che maniera il libro primo è citato nel terzo (4), o il terzo nel quarto (5), e nel decimoterzo (6) o il settimo nel decimo (7).

A questa ragione estrinseca se ne aggiungono d'altre, non meno forti. La migliore autorità dopo quella d'Andronico e degli scolari d'Aristotile che ci possa servire da criterio nel giudicare dell'autenticità e della disposizione de'libri d'Aristotile, l'autorità, vo' dire, di Niccolò Damasceno, commentatore

(1) 1028. *a.* 4.

(2) 1028. *a.* 10.

(3) 1052. *a.* 15.

(4) III. 1. 795. *b.* 5. 2. 997. *b.* 3. vedi più su p. XXXVIII.

(5) Ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις εἰλέχθη 1004. *a.* 32. più su p.

(6) Εἴρηται ἐν τοῖς διαπορήμασιν. 2. 1076. *a.* 39. ἅπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπορήμασιν ἐπήλθομεν. 1076. *b.* 39. Ἐν τοῖς διαπόρημασιν εἰλέχθη πρότερον. 10. 1086. *b.* 14. Del resto è la maniera generale e costante nella quale Aristotile cita parti successive o antecedenti d'una sua opera.

(7) Καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις. 2. 1053. *a.* 16.

e filosofo greco del primo secolo, è favorevole non solo all'autenticità del nostro libro che non può esser dubbia dopo quelle tante citazioni d'ogni sorta, ma alla legittimità del posto, che occupa ora. Credeva, che Aristotile avesse fatto bene a discorrere de' varii sensi delle parole; ma gli pareva, come per il libro terzo, che non avrebbe dovuto discorrerne a parte; e che sarebbe stato meglio se d'ogni parola avesse discusso i significati quando gli veniva in taglio d' adoperarla: la qual cosa Averroe che ce la fa sapere, non gli manda buona (1). Nè par davvero che veruno scoliaste greco abbia avuto qualche dubbio su questo punto: giacchè dal perchè l'Afrodisio dichiara per quale ragione qui s'entri in questa discussione de' sensi delle parole, non si può già ricavare col Michelet che altri avessero creduto che non ci si dovesse entrare, e che perciò il V si dovesse levare di qui.

Per ultimo non mancano alcune ragioni intrinseche per conservare al suo posto il libro quinto. In primo luogo non si può già negare del tutto all'Afrodisio che questa discussione del V sia come introdotta da quel luogo del quarto, dove si dice che, per ordinare i sensi del simile, del dissimile e via via, bisogna cercare in quanti sensi si dica ciascheduna di quelle parole, vedere quale di tutti que' sensi sia il primario, e riconoscere in qual rispetto gli altri siano con questo. Che ci sia qualche relazione tra il l. V e questo luogo del IV, è mostrato non ch' altro, dall'identità della formola colla quale in parecchi luoghi del V e nel IV (3) è espressa la ragione de' sensi secondari della parola: e si può dire anche più in generale che tutta la discussione del cap. 2 del l. IV in cui s'accenna una pluralità de' sensi dell'*uno* e dell'*ente*; richieda appunto quello schiarimento che pare che le si dia nel l. V. Se non che, a ogni modo, non sarebbe mai questo il punto in cui più intimamente si connette il l. V col IV. Non s'è provato

(1) In lib. V. p. 100. v.

(2) Paragoni sopratutto V. 16. 1022. *a*. 1. seg. con IV. 2. 1004. *a* 30. seg.

nel IV contro i sofisti che a ciascheduna parola bisogna fissare un senso, e che una volta accertato ed ammesso un senso, ogni sofisma vien meno? Ora, cosa c'è di più ragionevole che il passare appunto a distinguere, determinare i sensi delle parole che verranno usate nella metafisica? (1). Aggiungi che sarebbe un metodo conforme alla mente d'Aristotile; il quale crede di grandissimo uso alla determinazione delle nozioni la discussione de' sensi volgari della parola colla quale s'esprime, e l'investigazione del proprio. Questo per lui era come l'altro delle questioni, un esercizio dialettico preliminare (2): e nella stessa maniera che dopo il primo libro ha esposto nel terzo le questioni per aprirsi la via a determinar l'oggetto della scienza speculativa, qui, dopo cominciato a determinarlo nel quarto, avrebbe potuto, prima d'elevarsi più su nel sesto, mettersi a discutere i significati molteplici di ciascuna parola tecnica della metafisica, per farne risultare quel proprio nel quale l'avrebbe adoperata, e darne le ragioni ed i motivi.

Si vede dunque come si bilancino esattamente le ragioni che ci persuaderebbero a levar via, e quelle che ci condurrebbero a lasciar qui il libro quinto. Come risolversi? La più parte hanno chiuso l'occhio sopra una delle due serie di ragioni, e si son risoluti, sia a lasciarlo, trascurando la prima, sia a levarlo via, trascurando la seconda. Tra' primi s'annoverano tutti gli scoliasti greci, gli scolastici, il Patrizio, il Michelet, il Biese e il Brummerstadt: tra' secondi il Petit, il Buhle, il Brandis, il Ravaisson, il Glaser e il Bonitz. Se non che, tra questi ultimi, ce n'è stati di quegli i quali hanno creduto di conciliare ogni cosa col lasciare bensì il quinto libro tra' metafisici, ma collocandolo però altrove, il Petit e il Ravaisson avanti ad ogni altro a modo d'un'introduzione, il Glaser, per non distaccare il libro IV dal VI che gli parevano troppo bene ed intimamente legati,

(1) Biese op. cit. I. p. 418.
(2) Brandis, Arist. p. 366.

dopo il terzo e avanti al IV. Ora, per isgombrare la via, questo traslocamento è di certo a rigettare, perchè non rimedia a nulla; e non s'ha altro giovamento, che di levare il libro da un posto conteso, ma che pure possiede, per allogarlo in uno che non possiede, che non riuscirebbe a prendere e che non gli si potrebbe concedere.

In quanto a me poi, ho un'opinione diversa da tutti gli altri; ma che a me, - già s'intende - pare molto meglio, anzi unicamente fondata. Questo libro quinto come sta, non può appartenere alla metafisica; e s'è mostrato su' principii di questo proemio. Aggiungi che non può stare nè punto nè poco da sè come libro. Le nozioni non ci sono esposte con verun ordine; anzi d'alcune si può risolutamente dire che non sarebbero state esposte come sono, se fossero state, nell'intenzione d'Aristotile, precedute da quelle che la precedono. Così nell'esposizione della nozione del *monco* si ripete la dichiarazione della propria nozione dell'*intero*, la quale pure, come sta ora il libro, sarebbe stata distinta nel cap. precedente (1). S'espongono parecchie nozioni affini, i cui limiti non si sarebbero potuto far comprendere se non confrontandole insieme: e pure si dichiarano l'una dietro l'altra, senza mai riferirle l'una all'altra. Così la nozione di *principio* (C. 1.) non è punto confrontata colle nozioni di *termine*, *anteriore*, *da qualcosa* (c. 17, 11, 24,), alla quale è subordinata, nè con quelle di *causa*, *elemento*, *natura*, *essenza* (2, 3, 4, 8), colle quali ha qualcosa di comune (2). Appena s'accenna una relazione della nozione di *termine* con quella di *principio* (3), ed un'altra di *principio* con *causa* (4). Nè si può dire, che al cap. 26. che tratta dell'*intero*, la frase « *come diciamo dell'uno* », si riferisca al capitolo sesto precedente che tratta appunto dell'*uno*; tanto è vaga e indeterminata. Di maniera che si può conchiudere che

(1) Cap. XVII. § 2. p. 304.
(2) Bon. Met. p. 221.
(3) 17. 1022. *a*. 10.
(4) 1. 1013. *a*. 16.

il carattere predominante di questo libro V è di non essere un libro, ma una serie sconnessa di capitoli; e perciò, se son veri i caratteri che l'Afrodisio dà a quegli scritti d'Aristotile che andavano sotto il nome di commentarii e son tutti persi oggi, – dice che fossero un cibreo e non avessero scopo unico (1), – se adunque son veri – e devono esserlo – codesto libro si avrebbe a ritenere per uno di quelli; soprattutto se s'avesse riguardo alla maniera frettolosa con cui ne sono tirate giù parecchie parti, le quali hanno l'aria, come ho fatto osservare, piuttosto di appunti e di note che di pagine d'un'opera. Gli è vero, che non solo gli Scolastici ma perfino il Biese, trovano verso di pescare un ordine in questa serie di capitoli e di cavarne fuori una deduzione ben fatta e ben ripartita di nozioni: ma per me son persuaso, che, chi non gli bastasse quello che s'è già detto sulla varia indole (2) delle nozioni sviluppate, la miglior confutazione per gli uni e per l'altro sarebbe di leggergli; e chi n'avesse voglia, si serva. Mostrarono molto più senso gli scoliasti Greci i quali anche ammesso che questo nostro fosse un libro e il V della Metafisica, pure esponevano le varie nozioni secondo v'erano registrate, senza pretendere di collegarle insieme. E il Suarez (3), quantunque fedelissimo degli Scolastici, pure riconobbe di doversi rinunciare a volerci arzigogolare un'ordine: giacchè, dice lui, ci son messi tutti in un fascio non solo i varii concetti che ci si spiegano, ma anche i sensi che si sviluppano sotto ciascun concetto. Ora, quantunque un ordine rigoroso non sarebbe stato necessario nè possibile per le ragioni che l'impedivano nel libro terzo, pure si doveva qui

(1) Ὁ Ἀλέξανδρος τὰ ὑπομνηματικὰ συμπεφορμένα φησὶν εἶναι καὶ πρὸς ἕνα σκόπον ἀναφέρεσθαι. Simplic. in Categ. f. 1. *b*.

(2) Questa varietà nella natura e nell'appartenenza scientifica delle nozioni è quella che rende vano e mal pensato un tentativo del Perionio; il quale nel 1558 (Parisiis apud Gabrielem Buon, in clauso Brunello) publicò un'edizione particolare di questo libro, distribuendone i capitoli secondo l'ordine dell'Organo. Pretese di dare con questo i primi elementi dell'arte logica. Evidentemente, non ci poteva riuscire e non c'è riuscito.

(3) *Index in Metaphysicam*: al Cap. X. del L. V. si trova dietro il secondo de' suoi *Disputationum Metaphysicarum tomi duo*. Coloniae, 1608.

come nel libro terzo, per via delle relazioni reciproche delle parti, indicare l'unità del complesso. Ora, questo nel libro quinto non solo non si fa, ma dove si presenta di per sè l'occasione e la necessità di farlo, s'omette.

Ma se il libro quinto, come sta, non può nè tenersi per un libro nè restare a questo posto, mi persuade tutto quell'altro ordine di ragioni allegate da me più su che qui ci doveva pure stare un libro, della stessa indole di quello che abbiamo.

Qual'era il suo contenuto? In genere, s'è detto; ma in particolare? Si vede, quanti pochi fondamenti potrà avere qualunque congettura che si faccia su questo punto. Pure, per provare e principiare, si può affermare sicuramente che contenesse lo schiarimento di tutte quelle nozioni delle quali ne' libri successivi si dice esplicitamente che siano state distinte e sviluppate ne' libri anteriori. Perciò, senza nessun dubbio, la discussione sulla nozione dell'*uno*, e quella sulla nozione dell'*ente*: e da ultimo l'altra sulla nozione dell'*anteriore*. Non si guadagna con questo se non i nostri capitoli 6, 7 e 11. Ma il sesto porta con sè, secondo quello che è stato esposto nel cap. 2 del lib. IV, il capitolo 9 intorno all'*identità*, e il 10 intorno all'*opposizione*: e il 7°, il capitolo 8° dell'*essenza*, il 13° della *quantità*, il 14° della *qualità*, il 15° della *relazione* e forse il 30° dell'*accidente*. A quello dell'*anteriore* non si riattacca certamente verun altro. Abbiamo dunque dieci capitoli certi; degli altri non saprei dir nulla: se non che forse si può guardare, se come certi devono di sicuro essere ammessi, così ce ne sia d'altri a' quali bisogni dar commiato certamente.

E mi pare che bisogni a tutti quelli che espongono nozioni delle quali ne' libri susseguenti si parla come esposte in opera diversa. Perciò il cap. 12 della *potenza*, una parte almeno del cap. 28 del *genere*, - quella in cui si discorre dell'identità o diversità generica - e il cap. 22 della *privazione*. Non è già, che questi concetti non appartengano anche alla

metafisica; ma non si può negare che di due, la *potenza* e la *privazione*, la discussione sarebbe avacciata e prematura, e che d'altra parte l'esame delle varie specie d'identità e diversità generica appartiene piuttosto alla logica. Insieme con questi si potrebbero levar via a man salva il cap. 27 intorno al *monco*: e per riguardo al silenzio del I libro, il cap. 2 della *causa*, il 3 intorno alla *natura*, che è un estratto anch'esso del II della Fisica, e forse alcuni altri che non varrebbe la pena d'andar pescando. Resterebbero sempre da quattordici a quindici capi de' quali non si potrebbe dire senza parlare a caso, se appartenessero o no al legittimo ed originario libro quinto.

Mi si potrebbe fare un obiezione: ed è che una di quelle nozioni, la quale nel parer mio era di certo sviluppata nel vero l. V, pure è citata nel l. XI[1] come spiegata altrove (ἐν ἄλλοις). Vo' dire la nozione del *relativo*; ebbene, si badi che la citazione non si riferisce alla nozione stessa, ma alla distinzione sua in due specie: distinzione che non si confronta affatto con quella che si fa nel nostro cap. 15, in cui si distingue relativi non di due sole ma di tre sorte [2]. Di maniera che la obiezione torna in favor mio.

Ma come mai sarebbe accaduto in questo solo libro una mescolanza di legittimo e d'interpolato, di sano e di guasto? Per ammettere che sia accaduto davvero, non bisogna un'ipotesi più ardua e malagevole di questa: che, cioè, il libro vero d'Aristotile si trovasse nelle mani di chi l'ha poi ridotto nella presente condizione, pieno zeppo d'indizi di lacune e di magagne: alle quali si fosse cercato di rimediare alla meglio pigliando per norma le citazioni stesse d'Aristotile, in maniera da raccogliere insieme la discussione di tutte quelle nozioni di cui dice avere distinto i sensi, senza avere riguardo nè alla varia forma delle citazioni nè alla natura delle nozioni. Così a que' dieci capitoli che si trovavano interi, si sono

(1) 6. 1056. *b*. 35.
(2) Vedi a p. 300. n. 2.

aggiunti quelli della *potenza*, della *privazione*, del *genere* e della *causa*, e poi per la simiglianza della materia e dello scopo, gli altri capitoli del *principio*, della *natura*, dell'*elemento* e via via. Se non che non bastando peranche tutti questi a colmare la lacuna, l'hanno rimpinzata cogli altri capitoli del *monco*, della *parte*, dell'*intero* e tali altri; che o trovavano come note, appunti o frammenti in fogli sparsi, o cavavano da altre opere, oggi perse, o attingevano a un libro unico nel quale Aristotile avesse trattato di queste varie distinzioni di sensi: la quale ultima congettura però, a me, come dico più giù, non parrebbe buona.

Ora, questa ipotesi, così poco ardita, c'è raccontata come un fatto da Asclepio[1]; il quale, a proposito del cap. 2, ci riferisce che fu trasferito qui da' libri della Fisica: e che così è accaduto di altri luoghi di questo libro, ne' quali si trovavano delle lacune di maniera che chi gli volle poi dare quella certa aria d'intero che ha ora, per non sapere e potere far lui, dovette supplire estraendo da altre opere d'Aristotile come meglio seppe. E inteso di questo stato originario del libro, capisco un giudizio di alcuni scoliasti Greci riferito dall'Afrodisio[2]. Dicevano che il libro fosse imperfetto; ora, d'un libro come il presente, non si può dire, giacchè non ci si contenendo nè tutte le parole d'una scienza nè tutte d'una sola scienza, a dire che ce ne manchino, non ha senso. Di fatto, un lavoro di tal sorta quando lo scopo non ne è ristretto alla tecnologia d'una scienza, non potrebbe finire se non col vocabolario della lingua. Invece, nel libro quinto vero che doveva avere un carattere metafisico, s'aveva un criterio per determinare se ci mancasse delle nozioni e quante. E che dovesse averlo, quel carattere, non ne dubito; si riconosce chiaro ne' capitoli sulle categorie, nelle quali la materia è trattata molto più speculativamente che non nel libro che porta il nome di *Categorie*.

Si potrebbe anche accettare per prova della mia opinione

(1) Ascl. Bek. 688. *b*. 17.
(2) Alex. Bek. 687. *b*. 28.

un' informazione che ci dà Gian Francesco Pico della Mirandola, che in alcuni codici a' suoi tempi il libro quinto si leggesse in una forma affatto diversa da quella che correva nelle edizioni (1). Si potrebbe, di certo; ma confesso che mi si farebbe cortesia, giacchè ad una informazione così vaga non c' è punto obbligo di credere.

Ci ha però qualcos'altro che mi contenterò d'accennare, e che ha miglior dritto d'esser tenuto per prova. Quale sia il carattere generale dello stile d'Aristotile, l'ho detto più su; ma c' è però tra le varie sue opere una differenza, se non di stile, certo di stesura che le distingue. Dove il disegno dell'opera è più compiuto e più interamente eseguito, dove meno: dove il pensiero è più sviluppato e dedotto, dove s' accenna appena e si scovre; dove l'ordito è più pieno, dove più rado; dove la parola più lenta, dove più rapida, dove pacata e tranquilla, dove vibrata e sforzata. Questa differenza di stesura s'osserva tra la prima analitica e la seconda: nella prima si riconosce la seconda serie di qualità e la men buona: nella seconda la prima e la migliore (2); anzi in quest'ultima corre la stessa differenza tra' due suoi libri. Si potrebbe dire lo stesso di altre opere d'Aristotile; ma s'applichi piuttosto a' libri metafisici che ci sono davanti. In questi, in genere, - e mi riservo a mostrarlo altrove - , quando si levi di mezzo a loro tutto quello che è stato loro appiccicato, o s'aggiunga loro col pensiero tutto ciò di cui c' è lacuna evidente, si riconosce un' opera disegnata perfettamente e stesa d'una maniera compiuta. E tra i varii libri non ci corre altra differenza da quella che deriva dalla diversità della materia, dalla maggiore o minore coscienza, a cui Aristotile era giunto di quella parte di teorica che ci espone, e dalle relazioni in cui si trovano il soggetto di cui scriveva, con quello delle sue conversazioni quotidiane co' suoi scolari. Così, non c'è punto a maravigliarsi che il primo libro ci appaia meglio steso del terzo e del quarto; e perfino i

(1) Op. cit. vedi a pag. IV.
(2) Brandis. Arist. p. 109. seg.

primi otto capitoli del primo trattati più compiutamente del nono. Ne' primi otto lo stile è più pieno e la discussione più pacata e ordinata: nel nono, invece, in cui discute la teorica delle idee della quale a que' giorni si doveva fare un gran discorrere *pro* e *contra*, c'è tanto disordine e tanta vibratezza e densità di stile. Ora, si riscontrino questi caratteri col libro quinto. Il suo contenuto avrebbe dimandato gran nettezza di espressione e precisione di concetto; e un qualche ordine nell'esposizione successiva delle varie nozioni, e de' sensi di ciascheduna. Ora, queste qualità si riscontrano ne' capitoli dell'*ente*, della *qualità*, della *quantità*, della *relazione* e dell'*accidente*, e forse non mancano in quello dell'*uno* (1), dell'*essenza* e dell'*anteriore*, se non per via di guasti e d'interpolazioni, e in quelli dell'*identità* e dell'*opposizione*, se non perchè non sono quelli stessi che originariamente stavano nel libro quinto. Non si potrebbe, del resto, senza pedanteria voler applicare più particolarmente questo criterio. Si badi solo quanto sia più complessa e speculativa la discussione delle nozioni *categoriche*, quanto più compiuta piana ed intera la maniera in cui sono stesi i capitoli del *monco* e dell'*intero*; quanto invece forzata e mancante quella in cui sono scritti i capitoli del *principio*, dell'*identità*, del *perfetto*, della *falsità*, e tanti altri; quanto si rassomiglino la stesura del capitolo secondo sulla *causa*, estratto di certo dalla Fisica, e quella del terzo sull'*elemento* o del quarto sulla *natura*; e mi pare che basti per persuadersi della verisimiglianza di quello che ho sostenuto finora, e di cui non intendo discorrere più a lungo, che, cioè, le varie parti di questo libro come sta ora, siano state cavate da varii luoghi.

Un' altra quistione mi bisogna toccare di poco momento, a me pare, ma per la quale s'è fatta gran ressa dagli eruditi. Questo libro quinto è lo stesso di quello che nel catalogo di Diogene porta il titolo « *περὶ τῶν ποσαχῶς εἰρημένων ἢ κατὰ πρόθεσιν α'*, *intorno alle nozioni intese in tanti modi o per*

(1) Ne riparlerò nel proemio al libro undecimo.

proposta. I? Saltando a piè pari la seconda parte del titolo che nè intendo bene nè vedo spiegata da altri, si può credere, come è stato il Petit a dirlo per il primo, e come dopo lui hanno ripetuto tutti gli altri, che questo libro fosse appunto il quinto della Metafisica, non però quello che abbiamo ora, ma quello bensì di cui questo tiene le veci. E la mia miglior prova è che Aristotile lo cita appunto con questo titolo ne' tre luoghi della metafisica, ne'quali se ne serve. Però non crederei, che oltre a quel quinto ci fosse altro libro con questo titolo dal quale sia stato estratto tutto quello che è stato aggiunto al nostro. E lo ricavo prima dal vedere che tutte quelle distinzioni che, secondo me, non eran fatte nel l. V, Aristotile le cita in genere come fatte *altrove* e non in un libro determinato; e poi dal trovare in que' luoghi ne'quali possiamo essere aiutati da riscontri certi, che gli estratti sono stati fatti da altre opere esistenti. Al che s'aggiunge che non mi par probabile che Aristotile raccogliesse in un libro i sensi di parole appartenenti a qualunque scienza, non potendo essere questa discussione de'varii sensi se non un preliminare di ciascuna scienza, e perciò dovendosi restringere per ciascuna a quelle tante parole che la concernono. Adunque, per conchiudere, io credo che il libro della quantità de' sensi sia stato appunto il quinto della Metafisica, e non sia già le Categorie come è parso al Ritter (1); ma che però come

(1) Hist. de la Phil. III. p. 29. Cosa punto probabile, perchè delle categorie gli scoliasti (Schol. Br. p. 3. *b.* 311.) ci riferiscono parecchi titoli, e questo non lo registrano. Non si può neppure fare delle categorie una parte del quinto libro, giacchè vi si ritrattano le stesse cose, e d'una maniera diversa. Milita la stessa ragione contro al Patrizio (op. cit. p. 120), il quale vorrebbe aggiungere le categorie agli altri libri metafisici tra il quinto ed il sesto, parendogli che nel quinto si distinguessero i varii sensi della sostanza, della qualità ecc., e nelle categorie si dicessero in quale relazione stessero gli altri predicamenti colla sostanza, ch'erano le due cose, che aveva detto doversi fare nel cap. 2 del IV. Però, per essere esatti, non tutto il libercolo delle categorie poneva in quel posto; ne staccava i postpredicamenti, di cui faceva una parte del L. V. Una confutazione particolare di questa veduta non è punto necessaria.

questo quinto non ci resta nè intero nè sano, così non abbiamo neppure quell'altro scritto nè sano nè intero (1).

In quanto poi all'opere intitolate nel catalogo di Diogene *il divisivo I. Divisioni* 17. *de' divisivi I.* non hanno che fare col presente libro de' metafisici, se è vero, – e non si ha ragione di non crederlo – il conto che ci dà l'Arabo del loro contenuto (2); e se il Buhle (3) ha creduto, che l'ultimo titolo citato indichi la stessa opera che l'altro della *quantità de'sensi*, è una delle sue solite allucinazioni, e non bisogna avergliene ira.

Basta, mi pare. C'era qui un quinto libro: ma non era se non in parte quello che ci resta oggi.

LIBRO SESTO.

Però il meglio nella condizione attuale del testo è per chi legge, di saltare a piè pari il quinto libro, e di figurarsi che il quarto sia seguito dal sesto. Di fatto, tra questi due c'è una

(1) Se s'ammette questo e si corregge πρόθεσιν in πρὸς θεσιν nel titolo di Diogene, si può intendere cosa voglia poter dire. Ci si dovrebbe intendere che in questo vero libro quinto le nozioni fossero ordinate di maniera che dalle più si passasse alle meno astratte. Ora, si sa che queste rispetto a quelle risultano secondo il linguaggio d'Aristotile per via d'*aggiunta*, ἐκ προσθέσεως. Bon. Met. p. 49.

(2) Brandis Arist. p. 87. Nel lib. XII. 7. si cita la *divisione*, che secondo l'Afrodisio formava quella parte del libro intorno al Buono, che altrove, come nel l. IV, ha nome di *riduzione* de' contrarii: ma c'è de' dubbii. Vedi Cousin. Rapport. p. 198. In quanto alla quistione se que'tre titoli indichino un'opera sola o parecchie non voglio dir nulla e credo che si possa dir poco. Il Buhle (l. c.) crede che fossero una sola; il Titze che fossero parecchie (op. cit. p. 36). Il Simplicio (in Categ. f. 16. *a.*) cita le *divisioni*: cosa si deva intendere è anche una quistione che non mi spetta. Del resto, si può già affermare che il Titze sbagli a collocare le *divisiones XVII* tra i libri logici: il contenuto loro, secondo l'Arabo, era di tutt'altra natura.

(3) De libr. Arist. perd. p. 78. Vedi Rav. op. cit. p. 89.

unione, se non immediata, di certo intima. Che non sia immediata, si ricava da' capitoli seguenti; che sia intima dal primo.

Come nel quarto Aristotile ha ridotta a maggior esattezza la definizione della filosofia data nel primo, rilevandone il carattere non da quello che studia nell'oggetto suo, ma da questo stesso oggetto, così qui, prendendo le mosse dalle definizioni insieme unite del primo e del quarto, determina meglio quest'oggetto e procaccia, per così dire, di sostanziarlo. Spieghiamoci più e meglio.

Nel quarto s'era fermato a questa definizione, che l'oggetto della filosofia sia di cercare le cause prime dell'ente, considerato fuori d'ogni sua determinazione particolare ed accidentale. Ma aveva insieme accennato che poichè questa scienza, superiore a tutte l'altre, cerca cause supreme, bisognava che l'oggetto suo lo studiasse in sè, nella sua natura, e non si limitasse a descriverne le proprietà e gli accidenti. Così aveva notato, senza spiegarlo, un carattere distintivo di questa scienza prima rispetto a tutte le altre. Giacchè queste altre non si curano di studiare l'oggetto loro nella essenza sua, ma ne studiano meramente le proprietà; mentre la scienza prima lo studia nell'essenza sua. Di maniera che, de' tre caratteri della scienza prima che s'accennavano, l'uno, studiare le cause, era comune con tutte l'altre scienze; gli altri, l'assolutezza dell'oggetto e l'investigazione dell'essenza sua stessa, propri.

Di tutto questo si principia col fare più ampia dichiarazione nel primo cap. di questo libro sesto: nel quale, dopo rilevato che tutte le scienze s'accordano nel cercare la causa, sviluppa l'ultima delle tre differenze notate. E dichiara che delle quattro questioni che si possono fare intorno ad un oggetto, due – *se esso sussista* e *quale essenza sia la sua* –, se le fa la sola scienza prima; le scienze particolari invece si contentano di domandarsi, quale sia la natura fenomenica dell'oggetto loro, e qual legame causale abbia l'uno di quegli atti che ci appaiono, con quelli che lo precedono e lo seguono.

Se non che questo schiarimento non è nè il meglio nè il

tutto: giacchè Aristotile - non se n'è accorto lui stesso se non dopo terminata e compita la deduzione - fa una modificazione di grandissimo rilievo in quella definizione della filosofia, di cui s'era contentato nel quarto, e con cui aveva dato principio al libro sesto. Di fatto, paragonando la filosofia non più con tutte le scienze, ma con sole quelle due, colle quali ha comune il carattere speculativo, la fisica e la matematica, non le dà più per oggetto l'ente fuori d'ogni determinazione accidentale, come avea fatto finora, ma l'essenza sussistente, immobile ed eterna: di maniera che non la fa più differire dalla fisica e dalla matematica per via dell'indeterminazione del suo oggetto, ma bensì per via d'un oggetto diversamente determinato. Di fatto, distinto l'ente in tre specie, nel sussistente astratto ed immobile, nel sussistente concreto e mobile, e nel non sussistente, astratto ed immobile, dice che il primo sia l'oggetto della filosofia, il secondo quello della fisica, il terzo quello della matematica.

Ora, si vede che definito l'oggetto della filosofia a questa maniera, non è più un universale ed un indeterminato, ma un particolare e determinato. S'è avvisto Aristotile del cangiamento? Di certo, perchè ha procacciato di ovviare all'obiezione che gli si sarebbe potuta fare, mostrando come l'universalità, che, secondo la prima definizione, risultava alla filosofia dall'assolutezza ed indeterminazione dell'oggetto, le risulti del pari, secondo quest'altra, dal tenere l'oggetto suo il primo luogo nell'ordine degli enti, e dal trovare in esso la ragione della essenza e della sussistenza loro tutti quanti gli enti subordinati. Ora, gli si conceda pure che la filosofia prima resterebbe una scienza universale: ma di certo, questo secondo aspetto sarebbe diverso dal primo; la ragione, vo' dire, per cui le apparterrebbe l'universalità in questo secondo modo, sarebbe diversa da quella in cui le appartiene nel primo. Ed Aristotile, dopo aver tentato di non far comparire la differenza, la confessa lui stesso; perchè nell'ultimo rigo del cap. I congiunge insieme le due definizioni in una complessa, affermando che l'oggetto

della filosofia sia la sostanza prima e l'ente in quanto ente: cioè dire, un ente determinato, e l'ente spoglio di ogni determinazione. Sta bene: ma così la scienza stessa manca d'unità, ed è come divisa in due parti delle quali non pare che l'una abbia che fare coll'altra. Non voglio già dire che non si possa mostrare, come l'ente, in tutta quanta la sua indeterminazione e purezza, si sostanzii e s'individui nella sostanza prima: ma voglio dire che finchè non s'è mostrato, quella duplicità nella scienza prima non è perenta. Ora, Aristotile non lo mostra nè qui, nè altrove; quantunque sia consapevole a se medesimo della necessità di mostrarlo; e perciò le scappatoie che tenta qui e la confessione che ci fa da ultimo, sono la miglior prova che queste ultime parole siano le sue. Giacchè quella difficoltà si riduce a quest'altra: di che maniera nella sostanza singolare sussista il generale? Ovvero, come non è illusorio l'oggetto della scienza, se la scienza non può averne altro che il generale, e pure non sussiste se non il singolare? Difficoltà certo che dev'essere risoluta, perchè la scienza sia compiuta, anzi, soprattutto, perchè la scienza della causa suprema che è il singolare di più intera determinazione, sia possibile: ma che rimane appunto insoluta nella Metafisica d'Aristotile. E non è già a dire, ripeto, che non la vegga: anzi se la propone esplicitamente: e promette di tornarci su; promessa vana (1).

Dunque, delle tre definizioni successive che si trovano nel primo, nel quarto e nel sesto della Metafisica: 1.ª la sapienza è la scienza delle cause prime. 2.ª La filosofia è la scienza dell'ente in quanto ente. 3.ª La filosofia prima o teologia è la scienza della sostanza prima, Aristotile è riuscito a identificare perfettamente la prima e la seconda, ma non la seconda e la terza. La prima gli ha data l'occasione di percorrere tutta la storia delle opinioni speculative, perchè esprimendo quello che

(1) Met. VII. 13. 1039 *a*. 14. seg. confr. con III. 4 princ. XI. 2. 1060. 6. 19. Vedi Zeller Gesh. d. Griech. Philos. III. p. 405. Ritter, Hist. de la phil. III. p. 105. (Ted. 130). Heyder Krit. Darst. p. 181 seg.

il filosofo deve trovare nell'oggetto della scienza sua, era una base adatta ed adeguata per lo studio delle scoverte e de'passi della filosofia; e dalla prima è passato alla seconda, suscitando preliminarmente nel terzo tutte le quistioni che riguardino sia la competenza sia il contenuto della sua scienza. Per risolvere quelle che concernono la competenza, ha elevato nel quarto la definizione della scienza, facendole esprimere l'oggetto suo stesso, e non quello che ha da cercare nell'oggetto, rilevandola, cioè dire, col suo carattere particolare e non più col comune: e determinato, che l'oggetto sia l'ente in quanto ente, n'ha preso motivo di discutere que' principii che scaturiscono dalla nozione stessa e sola dell'ente. Se non che l'oggetto assegnato nel quarto era ancora indeterminato e generale; per dargliene uno reale, ha cercato nel sesto quale nell'ordine delle sostanze singolari, sia quella di cui s'occupa la filosofia. E a questo progresso nelle definizioni ha corrisposto un progresso nel nome stesso della scienza: nel primo s'è contentato del nome di *sapienza*, nel quarto ha assunto quello di *filosofia*, nel sesto s'è chiamata *filosofia prima* o *teologia*. Il primo titolo non esprime nulla di preciso: giacchè con quel nome di *sapienza*, Aristotile suole intendere, ora sola la scienza prima, ora ogni *scienza*, ora solo un abito o un'attitudine intellettiva (1). Invece *filosofia* indica qualcosa di più determinato; ma è pure un nome che s'accomuna talora alla fisica e alla matematica. Invece il nome di *filosofia prima* o *teologia* è determinatissimo, circoscrive ed individua la scienza: dà in somma al titolo quel carattere, che la sostanza prima, come oggetto, dà al suo contenuto.

Non posso omettere qui di ragionare brevemente d'una veduta critica nell'ordine de' libri metafisici, che è scaturita da questa duplicità della definizione e varietà de' titoli della scienza. Francesco Patrizio osservava, « che chi dice Dio, non dice già tutti gli enti, ma un ente a parte, un ente che nell'ordine degli enti è il primo e migliore, un ente, che tiene il primo e il più gran posto, e che è principio e causa degli altri.

(1) Bonitz Met. p. 57. Waitz. Anal. Post. proem.

invece, chi tratta dell' ente in quanto ente, non tratta già propriamente di Dio; s'occupa d'altro. Giacchè chi dice *ente in quanto ente* abbraccia così le prime e più eccellenti sostanze, come le naturali e le sensibili, e le matematiche ed ogni altra cosa, che si comprenda sotto gli altri predicamenti. L' ente, adunque, in quanto ente s'applica a tutti i generi degli enti; l'ente primo, invece, è esso stesso uno de' generi degli enti: della scienza che tratta quello, si può dire che non si circoscriva a nessun genere e spazii sopra tutti: ma della scienza che tratta questo, si deve dire come d'ogni scienza particolare, che si circoscriva, si riservi per oggetto del suo studio un genere dell' ente (1). » Perciò il Patrizio divideva i libri metafisici in due serie: gli uni appartenevano alla scienza dell'ente; gli altri trattavano della sapienza o filosofia prima o teologia, ovvero scienza delle cause prime e dell' ente primo. I primi erano il quarto, il quinto, le categorie, il sesto, il settimo, l'ottavo, il nono e il decimo, tra' quali credeva che si fossero mescolati parecchi capitoli trattanti materie meramente logiche (2): a' secondi appartenevano il primo, il terzo, l'undecimo, il duodecimo, il decimoterzo e il decimoquarto. E come la chiusa del capo primo di questo libro sesto era contraria al parer suo, giacchè ci si tenta sia di confondere, sia almeno d'unire in una unica scienza la teorica della sostanza prima con quella dell'ente fuori di ogni determinazione accidentale, il Patrizio ricorreva al facile partito di crederla interpolata (3). Non s'accorgeva che avrebbe dovuto levar via tutto il capitolo; perchè Aristotile ci parte bensì della definizione del quarto riunita con quella del primo, ma ci arriva di fatto a una nuova definizione: cioè dire, muove dal dare per oggetto alla filosofia la teorica delle cause dell'ente per sè e conclude col darle per oggetto la teorica della sostanza

(1) Discuss. peripat. VIII. p. 68. r.

(2) Cioè dire, i capitoli 7° e 8° del IV: 4°, 5°, 10°, 11°, 12°, 13°, 15°, 17° del V, il 6° del VII, il 12° dell' VIII', e il 6°, 10°, 11°, 12° del IX.

(3) Da καὶ καθόλου οὕτως. e *universale appunto* sino alla fine; ibi p. 68. v.

prima. Del resto, dopo tutto quello che ho detto, l'ipotesi ingegnosa e, per que'primi vagiti della critica, lodevole del Patrizio, non ha bisogno di speciale confutazione.

Ma si deve però aggiungere ch' egli ci dovette essere avviato dalle gran quistioni invalse nella Scolastica appunto sulla definizione della filosofia. Gli Scolastici, di fatto, da queste varie determinazioni di Aristotile erano buttati in una grandissima confusione; e, secondo il loro metodo, invece d' elevarsi più su e trovare una definizione superiore, determinando l'oggetto della scienza di tal maniera che la teorica di quello che ci si contiene di generale s'identifichi con quella della sostanza singolare suprema, s'appigliarono chi all'una chi all'altra delle definizioni di Aristotile: le divisero anche più recisamente l'una dall'altra: e trincierato ciascheduno nella sua, procacciavano di sviare e respingere i sillogismi che gli si lanciavano da altri, trincierati in un'altra. Sarebbe di poco interesse e poi superfluo di registrar qui le definizioni scolastiche e i ragionamenti co' quali le puntellavano (1): basta dire che scaturivano tutte o dalle varietà d'Aristotile ne' libri 1, 4 e 6, non capite ma ripetute, ovvero dall'impossibilità d'ammettere che l'ente inteso nelle sue categorie sia, come risulta – e lo mostro più giù – dal libro sesto, l'oggetto della filosofia; giacchè Dio, di cui pure si tratta in Metafisica, è, secondo la filosofia Scolastica, fuori di tutte le categorie. Quest'era una difficoltà accessoria la quale gli Scolastici dovevano alla teologia cristiana, e da cui procacciavano di schermirsi come dagl' impacci che dava loro Aristotile; cioè dire, guardando di sotto in su, e mai di su in sotto. Del resto le difficoltà intorno alla definizione della filosofia sono sopravvissute alla scolastica e sopravvivono: nè ci ha altra definizione che trasvoli quelle Scolastiche se non questa; che la filosofia sia la *scienza del pensiero;* definizione, di certo, migliore, ma lontana dall'esser perfetta. E così, siamo gran ragione di riso a que' nemici nostri, i quali esclamano che codesti

(1) Chi vuole, legga Suarez, Disput. Metaph. I. e Scayno, op. cit. p. 13 e 163.

filosofi menano un gran rumore, e non sanno neppure di cosa devano trattare. Dovrebbero invece dire, che son loro che non sanno che una definizione adequata della filosofia non si può trovare se non compiuta la scienza; giacchè ci s' ha a esprimere un' unità che non si può scovrire, se non dopo scoverta ne'suoi più intimi recessi tutta la natura dell'ente.

Ma, per tornare in via, non ho discorso finora, se non del 1° cap. del libro sesto: dal quale come dicevo apparisce in quanta intima unione esso sia col libro quarto. Ora, mi tocca d'esporre brevemente gli altri tre capitoli, da' quali invece risulta, che quest' unione però non poteva essere immediata; e che perciò l'opinione del Michelet (1) e del Glaser (2), i quali hanno creduto che il libro sesto fosse l'ultima parte del quarto, e ne fosse stato distaccato quando - non so come e perchè, - s'è voluto tra' due inserire il quinto, non ha fondamento di sorta. Difatti, tutto il resto del libro è indirizzato a spiegare, che ente sia quello di cui s'occupa la scienza che studia l'ente in sè. E vi procede partendo come da uno schiarimento già dato avanti, sul numero de'sensi ne'quali si può intendere l'ente. Ora, questa discussione nè c'è, nè ci poteva essere ne' libri primo, terzo e quarto, e bisognava che fosse fatta in un libro quinto; come davvero si trova nel cap. 7 del libro quinto attuale, capitolo, che come ho detto, doveva appartenere alla stesura antica ed aristotelica del libro.

Cosa, ora, si cava dall' applicazione di questa pluralità de' sensi dell' ente alla determinazione dell' oggetto della filosofia? Che l'ente, di cui non si possono scovrire le cause reali ed ideali, cioè dir l'*accidente*, e l'ente, che non ha un valore oggettivo ed estrinseco, e consiste in una mera veduta soggettiva della mente, cioè dire il *vero*, non sono studiati dalla scienza prima. Resta adunque a questa la teorica dell'ente reale, oggettivo e sussistente: e come l'ente non è un concetto univoco, ma meramente analogo e si determina per sè in dieci modi essen-

(1) Op. cit. p. 99.
(2) Op. cit. p. 51.

ziali, o, altrimenti, nelle sue dieci categorie, la scienza prima dovrà immediatamente studiarlo in una delle sue determinazioni, senza restare a bada in una ricerca universalissima. E in quale? Non è libera la scelta: la determinazione da doversi studiare per la prima nell'essere, secondo ha detto nel cap. 2 del lib. IV, è quella che è davvero la prima nella sussistenza, e senza la quale non avrebbe valore nè realità verun'altra. S'intende da sè che questa non può essere se non la categoria della sostanza: la quale dovrà essere studiata in tutti i suoi gradi, cominciando dalla sensibile e mobile per finire colla sovrasensibile ed immobile: giacchè, come bisogna principiare dalla sostanza per la natura stessa delle determinazioni dell'ente, così bisogna nello studio della sostanza conservare l'ordine che s'è detto, per la natura della mente (1). Ora, in tutta questa gradazione progressiva, l'ente dovrà essere inteso ora sostanzialmente, ora attualmente: giacchè l'appurarsi continuo della sostanza non è altro se non un attuarsi di mano in mano più intero e compiuto. Perciò, prima di passare dalla potenza sensibile alla sovrasensibile, bisognerà intendere cosa sia potenza ed atto nell'essere, a fine di poter terminare colla contemplazione dell'atto puro, che è l'essenza della sostanza suprema. Di tutto questo edificio stupendo andremo visitando le rovine e raccogliendo gli avanzi ne'libri che seguono.

(1) Metaph. VII. 1029. *b*. 1. seg.

LIBRO PRIMO

SOMMARIO

I. Derivazione naturale della sapienza e attitudine che ci ha l'uomo. § 1-2. - Concetto suo, rintracciato ne' giudizii volgari e dimostrato mediante le similitudini e le differenze dell'esperienza e dell'arte. § 3-7. - Come gli uomini progrediscano nell'acquistarla, e in quali condizioni ci si applichino. § 8. - Concetto generico della sapienza che si ritrae da' giudizii volgari esaminati. § 9.

II. Ricerca del concetto specifico della sapienza o filosofia. § 1. - Si rintraccia ne' giudizii volgari intorno al sapiente o al filosofo. § 2. - In quale scienza si riscontrano gl'indizii cavati da questi giudizii. § 3. - Concetto della filosofia: scienza de' primi principii. § 4. - Sua origine e suo carattere speculativo. § 5. - Dubbio, se l'uomo la possa raggiugnere. § 6. - Si scansa, e si prova che sia la più nobile e divina tra le scienze. § 7. - Fine speculativo della filosofia: il pensiero si appropria il suo oggetto, e partito dalla maraviglia che gli generava la natura fisica e matematica, riesce a comprenderle come necessarie e razionali. § 8. - Conchiusione. § 9.

III. In quanti sensi si piglia la parola *causa*. § 1. - Come questi sensi non siano stati visti tutti ad un tratto, e quale prima. Causa materiale. § 2. - Variano le opinioni intorno alla qualità e al numero de' principii materiali. Talete. § 3. - Anassimene, Diogene, Ippaso, Eraclito, Empedocle, Anassagora. § 4. - Come si scopra la causa motrice e che non si possa identificare colla materia. § 5. - I filosofi che ammettono un soggetto unico, non sanno scorgere quale sia quest'altra causa, parte per non averle badato (Ionici antichissimi), parte per averne, disperati di trovarla, negati gli effetti (Eleatici). § 6. - I filosofi che ammettono più soggetti donde le cose siano generati, attribuiscono ad uno di loro la virtù motiva. § 7.

IV. Come si andasse scorgendo la necessità d'un'altra causa oltre le due surriferite. § 1. - Chi l'abbia scorta prima. § 2. - Modo imperfetto di scorgerla e sua confusione colla motrice. § 3. - Se se ne trovi il primo barlume in Parmenide e in Esiodo: si sospende il giudizio. § 4. - Come, dietro la confusione della causa finale colla motrice, Empedocle ha, per l'apparente necessità di duplicare la prima, duplicata anche la seconda. § 5. - Limitazione di quelle prime filosofie e per la scarsezza dei principii da cui partivano, e per la poca o nessuna coordinazione e connessione scientifica dei dati sperimentali co' loro principii. § 6-7. - Si prova in Anassagora. § 8. - Ed in Empedocle. § 9. - Regresso che

fanno, sotto un rispetto, Leucippo e Democrito verso la prima filosofia ionica, scancellando la causa motrice: quali due cause materiali suppongano: loro peculiarità nella determinazione del *non-ente*, concepito anch' esso come *ente*. § 10.

V. I Pitagorei: sorgente nuova della loro filosofia. 1. - Occasioni e motivi. § 2. - Scarsezza e applicazione arbitraria del loro principio; § 3. - il quale, come gli altri fino ad ora esaminati, s' ha a concepire come causa *materiale* degli esseri. § 4. - Varietà del sistema pitagoreo: dieci coppie di principii. § 5. - Che questa variazione dev' essere stata cagionata dalla filosofia di Alcmeone: perciò non appartenere a Pitagora; e che, ad ogni modo, non mostra che ci sia stato progresso di distinzione nel concetto della causa, intesa sempre come materia. § 6. - Si cerca se, nelle differenze tra la filosofia ionica e l'eleatica, si possa scovrire il concetto d'altra causa che della materiale. § 7. - Si vede in Parmenide il concetto della causa ideale, distinta dalla materiale e dalla motrice. § 8-9-10. - Ricapitolazione. Filosofia ionica. § 11. - Maggior vigore speculativo e novità della filosofia italica. Punto principale della diversità della filosofia pitagorica da tutte le altre: ammettono la generazione come gli Ionici, e a differenza degli Eleatici: ma negano la corporeità dei principii, e li concepiscono astratti. § 12. - Indotti così a confonderli colle cose di cui sono il concetto e che ne sono gli effetti, sono i primi a cercare l' essenza delle cose nella loro definizione, e a scoprire una prima traccia della causa ideale. Imperfezione della loro speculazione e assurdo in cui cadono per l'indeterminazione e l'astrattezza soverchia de' loro principii. § 13.

VI. Filosofia platonica: sue fonti, l'eraclitea e la socratica. § 1. - Sua dottrina fondamentale: le idee differenti dai sensibili, che ne derivano l' essere e il nome. Ciascun gruppo univoco di sensibili partecipa ad un' idea, che gli è equivoca. § 2. - Sua similitudine colla pitagorica. § 3. - Altra dottrina fondamentale platonica: entità matematiche, differenti da' sensibili e dall'idee, e tramezzanti tra loro. § 4. - Principii delle specie o numeri ideali, l'*uno* e il *grande e piccolo*. § 5. - Similitudini e differenze di queste dottrine colle corrispondenti pitagoriche. § 6. - Ragioni delle differenze. § 7. - Come tutte queste dottrine siano contrarie alle migliori analogie a priori ed a posteriori. § 8. - Ricapitolazione della dottrina platonica. Vi si mostrano esplicitamente solo la causa ideale e la materiale: non vi si spiegano nel loro aspetto proprio la motrice e la finale. § 9-10.

VII. Frutto della ricerca storica. Nessun filosofo s' è apposto ad una causa diversa dalle quattro d' Aristotile. § 1. - Riassunto de' modi in cui s'è concepita la causa materiale. - E prima di quelli che l'hanno ammessa con altre: poi di quelli che l' ammettono sola. § 2. - Causa motrice. § 3. - Causa ideale, vista men chiaramente delle due prime, perchè, essendo stata vista sola da' platonici, non fu da loro distinta bene dalla causa finale. § 4. - Causa finale, non ravvisata in sè medesima. Mescolata, sia colla causa motrice, § 5. - sia coll'ideale. § 6. - Due risultati della ricerca. Certezza intorno al numero e qualità delle

cause, e intorno all' oggetto generale della scienza. Trapasso alla ricerca seguente. § 7.

VIII. Si esaminano le opinioni dei filosofi, contrapponendole al vero. Errori di quelli che ammettono un unico principio materiale corporeo. § 1. - È insufficiente. § 2. - Disadatto alle funzioni che gli si attribuiscono, perchè scompagnato dal principio del movimento. § 3. - Arbitrario, e non attinto nello studio della natura. Modo vario in cui se ne può formare il concetto. Quale sia la veduta, che, quantunque non espressa esplicitamente, deve aver diretto i filosofi nella scelta del loro principio corporeo. § 4. - Quale, secondo un'altra veduta, avrebbe potuto esser il principio. § 5. - Le stesse ed altre difficoltà si possono fare a quelli che come Empedocle, ammettono più principii. La sua concezione di quattro elementi assoluti, non è conforme alla natura. § 6. - Nè determina scientificamente la causa del moto: e i quattro suoi elementi tolgono ogni alterazione, per la mancanza d'un principio unico, ricettivo dei contrarii, in cui essa si possa fare. § 7. - Anassagora, inteso sottilmente, ammette soli due principii. § 8. - Aspetto che mostra il sistema, preso a parola, diverso da quello che acquista considerato profondamente. § 9. - Deduzione di questo nuovo aspetto. § 10. - Similitudine sua, in questa forma, con quello delle scuole platoniche. § 11. - Maggiore comprensione della filosofia che ha riguardo all' ente sensibile non solo, ma ancora all' insensibile. § 12. - Principii dei Pitagorei più larghi ed elevati di quelli degli Ionici. Pure, non ne sanno cavare una teorica dell'ente non sensibile, e se ne servono per spiegare solo l'ente sensibile, che, per la natura de'loro principii astratti e formali, concepiscono in un modo astratto e formale, senza penetrarne l'essenza propria o saperne trovare le condizioni. § 13-14-15. - Impossibilità di conceder loro l'identità che asseriscono tra' principii delle cose e le cose stesse. Progresso, in questo, della filosofia platonica che li distingue. § 16.

IX. Pure, questa s'impiglia in altre difficoltà. Moltiplica gli enti invece di spiegarli. § 1. - Non fonda questa moltiplicazione sopra nessuna ragione valida, sia a dimostrarne la necessità, sia a determinare scientificamente il numero degli enti. § 2. - Se le ragioni che ci portano fossero valide, non sarebbero più buoni que' principii che danno per generatori di questa nuova specie di enti. § 3. - Che, per contrario degli argomenti, i quali vorrebbero dimostrare l'esistenza delle specie e che arguiscono idee anche d'altre cose che di sole essenze, il punto della partecipazione delle cose all'idee richiede, e che le idee siano essenze, e che non ci siano idee se non d' essenze. § 4. - Se ne ritrae che gli stessi nomi indicano essenze sensibili ed ideali. § 5. - Assurdi ne' quali s' incorre tanto supponendole della stessa specie, quanto supponendole di specie diversa. § 6. - Non si vede, in che l'ipotesi delle idee possa conferire all'esistenza, alle variazioni, alla cognizione dei sensibili. § 7. - L' unica maniera in cui apparentemente potrebbero credersi cause, è assurdo. § 8. - Com' è vano il concetto platonico di cause esemplari. § 9. - Ed anche ammesso per buono, non sarebbe però meno superfluo. § 10. - E nessuna idea potrebbe così operare come causa unica, ma solo come complesso

di cause. § 11. - E sarebbe esemplare ed esemplata a un tempo, originale e ritratto. § 12. - Se non che manca loro ogni proprietà per essere cause d'una qualunque maniera, sia dell'essere sia del generarsi delle cose. 1.° Son fuori delle cose, e perciò non ne possono costituire l'essenza. § 13. - 2.° Non perchè sono, le cose si generano, e si generano cose, delle quali si riconosce che non le abbiano per cause. § 14. - La difficoltà aumenta, quando si riguarda al carattere che hanno le idee, d'essere numeri. Non si capirebbe, come potessero esser cause, nè supponendo, che le cose causate sieno anch' esse numeri, nè che siano proporzioni di numeri. § 15. - D'altra parte, ammesso quello che s'è detto più su, che ciascuna specie ne contiene parecchie altre, non si vede, come possono più specie formarne una sola, al modo che più numeri ne fanno un solo. § 16. - Se si dice che la somma si fa, lì, degli elementi delle specie, come, qui, degli elementi dei numeri, si dimanda se questi elementi sono della stessa specie o di diversa. S'inciampa in assurdi in tutte e due le ipotesi: si accenna a que' della prima; si noverano parecchi della seconda. Ogni differenza tra le monadi ideali è assurda. § 17. - Ammessa questa differenza, bisognerebbe ammettere altre monadi per l'aritmetica, e per tutte l'entità matematiche de' Platonici: ora le sono assurde, e perchè mancano di principii distinti, e perchè arbitrariamente asserite. § 18. - Difficoltà comune alle due ipotesi. § 19. - Un' altra simile, benchè più forte nella seconda. § 20. - Altra obbiezione nella seconda ipotesi. § 21. - Difficoltà che si trovano nella spiegazione platonica delle dimensioni, sia che si facciano risultare ciascuna da principii diversi di genere, sia da principii comunicanti nel genere. § 22. - Ne' due casi, resta il *punto* senza spiegazione: sforzi di Platone per farne a meno. § 23. - Si riassumono in un giudizio generale le obbiezioni contro alla filosofia platonica: non ispiega i sensibili che vorrebbe spiegare: introduce arbitrariamente le idee, senza neppure poter dichiarare in che modo possano giovare sia all'esistenza sia alla cognizione de' sensibili. Ragione generale di questi errori: il predominio del pensiero matematico sullo speculativo. § 24. - Che si riconosce soprattutto nel lor concetto della materia. § 25. - E nel non sapere che fare del movimento. § 26. - Il punto principale, l'unità del principio, che vorrebbero dimostrare colla lor teorica, resta senza prova. § 27. - Oltre di che, le dimensioni non si possono allogare in nessuno de' generi d'enti che ammettono. § 28. - Tutti questi ed altri sbagli sono nati dall'aver posta male la quistione. § 29. - E propostasene una insolubile, sia in sè per le condizioni della scienza; § 30. - sia perchè la soluzione, anche trovata, non si potrebbe riconoscere per vera e certa. § 31. - Oltre di che, se fosse vera e certa, gli enti sensibili si dovrebbero conoscere per un mezzo col quale, in effetto, non si conoscono. § 32.

X. Che cosa aggiunga l'ultima critica fatta alle opinioni dei filosofi. S'era scoperto che nel loro esame non erano usciti dalle quattro cause; s'è visto che pure son lontanissimi dall'essersene reso conto davvero. § 1. - Si mostra in Empedocle per quello ch'egli accenna della causa ideale. § 2. - Trapasso alla ricerca susseguente, delle quistioni che si possono suscitare intorno alle cause. § 3.

CAPO PRIMO

DEL CONCETTO GENERICO DELLA SAPIENZA O FILOSOFIA.

1. Tutti gli uomini hanno un desiderio naturale del conoscere. Ne fa fede l'amore delle sensazioni: di fatto, s'amano senza riguardo all'uso, per sè medesime, e più di tutte quella degli occhi. Giacchè non solo per fare una cosa qualunque, ma anche senza volere far nulla, noi amiamo di guardare più, sto per dire, d'ogni altra cosa. E ciò perchè è questa la sensazione che ci fa conoscere meglio una cosa, e c'indica di molte differenze (1). p. 980. A. 21.

2. Ora, gli animali nascono forniti naturalmente di senso: con questo, che dalla sensazione in alcuni di loro non si genera la memoria, in alcuni sì. E perciò questi ultimi sono e più industri e più atti a imparare di quelli che non possono ricordarsi. Industri, senza imparare, sono tutti quelli che non possono sentire i suoni, l'ape (2), per esempio, e se c'è altro simil genere d'animali: imparano poi tutti quelli che oltre la memoria hanno anche l'udito. » 21.

3. Ora, l'altre specie animali vivono colle immagini (3) e colle reminiscenze, e dell'esperienza n'hanno poca: la sola specie umana vive anche coll'arte e co'raziocinii. E l'esperienza si genera negli uomini dalla memoria: di fatto, parecchie reminiscenze d'una stessa cosa fanno l'effetto d'una sola esperienza. Ora, l'esperienza par quasi simile alla scienza e all'arte: e di certo, mediante l'espe- p. 981. A.

(1) *De sensu et sensili*, I. 437. a. 5.
(2) *Histor. animal.*, IX. 40. 627. a. 17.
(3) *De anima*, II. 3. 415. a. 10, III. 3. 428. a. 32.

rienza, nascono scienza ed arte tra gli uomini: perchè l'esperienza, come dice Polo, e bene [1], ha fatta l'arte, l'inesperienza il caso. E l'arte si genera, quando da molte percezioni sperimentali si sia fatta una nozione sola, in universale, intorno a'simili. Giacchè avere la nozione che un tal rimedio abbia giovato a Callia travagliato d'una tal malattia, e a Socrate, e così a parecchi altri, è esperienza: ma che abbia giovato a tutti que'simili, determinati secondo una specie, ammalati d'una tal malattia, come a'flemmatici, o a' biliosi o a' travagliati da febbre ardente, è arte.

4. Ora, l'esperienza, quanto al fare, pare che non differisca punto dall'arte: anzi, vediamo degli empirici indovinare meglio di coloro, che hanno il concetto, ma non l'esperienza, d'un caso. E ciò perchè l'esperienza è cognizione de'singolari, dove l'arte, degli universali: ora, le operazioni e le generazioni sono tutte intorno al singolare. Giacchè chi medica, non sana già l'uomo, se non per accidente, ma Callia o Socrate o chi si sia altro, a cui sia accaduto d' esser uomo. Perciò quando uno abbia il concetto e non l'esperienza, e conosca bensì l'universale, ma ignori il particolare contenutovi, sbaglierà la cura molte volte: poichè l'oggetto della cura è piuttosto il singolare.

5. Pure, noi stimiamo che ci sia più conoscere e intendere nell'arte che non nell'esperienza, e teniamo gli uomini d'arte per più sapienti degli empirici, appunto come se la sapienza negli uomini stesse in ragion diretta della cognizione. Ora, nel caso nostro, gli uni conoscono la causa, gli altri no:

(1) Polo nel Gorgia di Platone (448 c.): *l' esperienza fa procedere la nostra vita a norma d'arte, l'inesperienza a caso.* Ascl. a. q. l. p. 8. Vedi Schwegler III, p. 7. a. 9. l. c. Spengel, Art. Script. p. 84. 87.

gli empirici, in fatti, sanno il *che* (1), ma non il *perchè:* quegli altri, in vece, conoscono il *perchè*, *la causa.* Perciò noi teniamo per più pregevoli e che conoscano più de' manuali e siano più sapienti i capi dell'arte: perchè conoscono le cause di quello che si fa, dove gli altri fanno bensì, ma, come certi essere inanimati, senza sapere ciò che fanno, al modo che il fuoco brucia; (gli enti inanimati fanno quella lor cosa per una certa natura, ed i manuali per consuetudine:) appunto come se fosse più sapiente non chi è abile a fare, ma chi ha il concetto e conosce le cause di quello che fa.

6. E in generale l'indizio che si conosca, è che si possa insegnare; e questo ci fa credere che l'arte sia scienza più che non l'esperienza: giacchè chi ha quella, può, chi ha questa sola, non può insegnare.

7. Oltre di che, non crediamo che le sensazioni siano sapienza: quantunque, di certo, siano le più autorevoli cognizioni dei singolari: ma non dicono il *perchè* di nulla, perchè, per esempio, il fuoco sia caldo, ma solo che è caldo.

8. Fu quindi naturale, che chi prima ebbe trovato, al di fuori delle sensazioni comuni, una qualunque arte, dovess'essere ammirato dagli uomini, non solo perchè ci fosse qual cosa d'utile in quel ritrovato, ma come sapiente e superiore agli altri. Trovate poi più arti, quali indirizzate alle necessità, quali al benessere, sempre teniamo i trovatori di queste, perchè le scienze loro non si

(1) Vuol dire, sanno il fatto, ma non come sia quel fatto, sanno *che* è una cosa, ma non *perchè* sia. A queste due cognizioni corrispondono due sillogismi, l'uno del *che*, l'altro del *perchè:* de' quali parla Aristotile negli *Analit. poster.* I. 13 seg. 78. Vedi Waitz. vol. 2. p. 333.

riferiscono al bisogno, per più sapienti de' trovatori di quelle. Di maniera che, dopo esplorate tutte le scienze di questa sorta, se ne ritrovarono di quelle, che non s'indirizzano nè al piacere nè alle necessità; e prima in que' luoghi dove prima ci furono degli uomini che vissero sfaccendati. Perciò le arti matematiche si formarono prima in Egitto: perchè là fu lasciato viver così l'ordine dei sacerdoti.

9. Quale sia, d'altronde, la differenza dell'arte e della scienza e degli altri abiti congeneri, s'è detto negli Etici (1). Ora ragioniamo per dire che tutti pensano, che quella che chiamano sapienza, versi intorno alle prime cause e a' principii, di maniera che, come s'è detto sopra, l'empirico par più sapiente di chi ha solo una sensazione qualunque, l'uomo d'arte più degli empirici, il capo d'arte più del manuale, e le scienze speculative più
p. 982. A delle produttive. È dunque chiaro che la sapienza è scienza intorno ad alcune cause e principii.

(1) *Eth. Nicom. l. VI.* 3. 1139. - Alessandro Afrodisio a. q. l. (p. 9. v. 25 seg.) riassume così la dottrina degli Etici. « Cinque sono gli abiti, co' quali l'animo coglie nel vero, nel vero, si badi, razionale ed intellettivo, giacchè si dica, che coglie nel vero anche mediante il sentire: l'arte, la prudenza, la scienza, la sapienza, la mentè. L'arte, Aristotile dice che sia un abito fattivo, accompagnato da un concetto vero; la scienza un abito dimostrativo (e il dimostrativo è un abito di dedurre da proposizioni primarie, immediate e più cognite della conclusione), ovvero una concezione di universali e necessarii o una cognizione della causa, per cui la cosa è:... la prudenza un abito attivo accompagnato da concetto vero intorno a quello che è bene o male all'uomo: la mente una virtù dell'anima di concepire i principii indimostrati de' dimostrabili: la sapienza una intellezione ed una scienza delle cose più nobili per natura. »

CAPO II.

CONCETTO SPECIFICO E DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA.

1. Poichè, dunque, cerchiamo una scienza di questa sorta, ci bisogna vedere, di quali cause e di quali principii la sapienza sia scienza. Forse, se uno scorresse le nozioni che s' hanno del sapiente, ne potrebbe venire meglio in chiaro. P. 982 A. 4

2. In primo luogo, si suol tenere che il sapiente conosca ogni cosa; come però è possibile, non già che abbia scienza di tutte, una per una. Sapiente ancora, chi può conoscere le cose malagevoli, le non facili a conoscersi dall'uomo (giacchè il sentire è comune a tutti, perciò facile e punto sapienza). Inoltre, chi è più preciso e più atto ad insegnare per via di cause, ci pare che sia più sapiente in una scienza qualunque. E che tra le scienze sia sapienza quella che si faccia prescegliere più per sè e per il fine della cognizione, che per riguardo a' suoi frutti. E che la scienza padrona sia sapienza più della serva, non dovendo il sapiente essere comandato, ma comandare, nè ubbidire lui a un altro, ma a lui chi sa meno.

3. Tali adunque e tante sono le nozioni che si sogliono avere della sapienza e de' sapienti. Ora, tra queste, il sapere ogni cosa deve di necessità ritrovarsi in chi ha in sommo grado la scienza universale: giacchè questo, sotto un aspetto, saprà tutti i particolari soggetti. Poi, appunto gli universali supremi sono forse le cose più malagevoli ad essere conosciute dagli uomini: stanno, in fatti, discostissimo dalle sensazioni. Sono, per giunta, le più precise tra le scienze quelle che più trattano dei *primi:* di fatto, le scienze, che

risultano di meno elementi sono più precise di quelle, che richiedono qualche dato di più: più l'aritmetica, per esempio, della geometria (1). E di certo poi, la scienza più atta ad insegnare è quella che specula sulle cagioni: perchè insegnano appunto quegli i quali dicono le cause di ciascuna cosa. E il conoscere per conoscere si trova soprattutto nella scienza di ciò ch'è conoscibile sommamente. Chi, in effetto, predilige il conoscere per sè, dovrà, di certo, prediligere il più la scienza più scienza: che è quella appunto del sommamente conoscibile: ora, sommamente conoscibili sono i *primi* e le cause; giacchè mediante loro e da loro si conoscono i particolari soggetti, e non loro mediante questi. E la scienza più padrona tra tutte, quella, che si può dire padrona e ch'abbia delle serve, è quella che conosce il perchè ciascheduna cosa si deva fare: e questo *perchè* è il bene nelle singole cose, e, generalmente, l'ottimo in tutta la natura (2).

4. Adunque, dietro le cose dette, da ogni parte ricade su una medesima scienza questo nome che s'esamina; è una che deve speculare su' primi principii e cause: giacchè, quanto al *bene* e al *perchè*, costituiscono appunto una delle cause.

5. Risulta poi, non che altro, da quelli che hanno prima filosofato, che la sapienza o filosofia non abbia il fare per fine. La maraviglia, in fatti, è stata cagione, che gli uomini, e ora e prima, cominciassero a filosofare, rimanendo da principio attoniti delle difficoltà più ovvie, e poi progredendo così a poco a poco, e suscitando via via dei dubbii sempre maggiori, intorno alle condizioni della

(1) *Analit. poster.* 1. 27. Bekk. I. p. 87 a. 35. Vedi Waitz p. 81. 6. 3. - La geometria richiede il dato dello spazio.

(2) Lib. XII.

luna, per esempio, e a quelle del sole e agli astri e alla generazione del tutto. Ora, chi dubita e ammira, gli par d'ignorare. E perciò il filosofo, sotto un aspetto, è filomito (1); essendo il mito un complesso di maraviglie. Di maniera che se filosofarono per fuggire l'ignoranza, è chiaro che ricercarono il conoscere per il conoscere, e non per servirsene a qualche uso. Il successo l'attesta. Quando già c'era poco meno che tutto il necessario, e il richiesto al comodo e al ben essere, allora si misero in traccia d'una simile speculazione. Dunque, è fuor di dubbio, che questa scienza non si ricerca per nessun uso fuori di lei; ma come diciamo uomo libero a chi è per sè e non per altrui, così questa sola è libera tra le scienze: essa sola, in fatti, è per sè stessa.

6. E per questo ancora si potrebbe tenere per cosa più che umana il possederla: giacchè la natura degli uomini, per più capi, è serva; di maniera che, per dirla con Simonide (2),

Solo di Dio potrebbe essere il fregio,

e l'uomo non deva cercare altro che una scienza proporzionata a lui (A). E se i poeti non parlano a caso, e la divinità è invidiosa di sua natura (3), dovrà, ragionevolmente, vedersene l'effetto in que- p. 983. A
sto, e tutti i meglio dotati essere infelici.

7. Se non che nè la divinità è invidiosa, e i *poeti*, dice il proverbio, *dicono di molte bugie*, nè c'è scienza che si deva apprezzare più di questa no-

(1) Amico dei miti, o racconti favolosi.

(2) *Plat. Protag.* 341. E. 344. c.

(3) *Pynd. Pith.* X. 31. Olymp. VIII. 114. Herod. I. 32. Vedi Valck. ad Herod. III. 40. E chi voglia, Tafelii Dilucid. ad Olymp. VIII. p. 323 seq. e il Baehr stesso ad Plut. Alcib. c. 33. p. 235, oltre a Plut. De Herod. malign. opp. II. p. 857. F. Lange verm. Schrift. p. 258 seq. Nägelsbach. hom. theol. p. 33. Bonitz (p. 55. Met.) e Schwegler (p. 21 seq.)

stra. Di fatto, la più divina è la più da apprezzare: ora, in due sole maniere una scienza può essere divina: o essendo posseduta soprattutto da Dio o avendo ad oggetto delle cose divine. Questa nostra sola ha avuto in sorte tutt'e due i privilegi: giacchè e Iddio si novera da tutti tra le cause e si tiene per un principio [B], e una scienza così o sola o sopra a tutte dovrebbe essere posseduta da Dio.

8. Tutte l'altre servono più di questa, ma nessuna è migliore. Di certo, il possederla ci ha a mettere in uno stato contrario a quello in cui uno si trova a' principii delle ricerche. Giacchè come gli automi, a chi non ha ancora badato alla causa, riescono delle maraviglie [C], e così tutti cominciano, secondo s'è detto, a maravigliarsi del fatto, sia a proposito delle rivoluzioni del sole, sia dell'incommensurabilità del diametro. Davvero, a chiunque pare maraviglioso, che ci sia qualcosa che col minimo non si misuri; se non che, secondo il proverbio, bisogna riuscire al contrario e al meglio [D]: che sarebbe il caso di costoro, dopo imparato; di niente, in fatti, un geometra si stupirebbe più che se il diametro diventasse commensurabile.

9. Così, s'è detto quale sia la natura della scienza che si cerca, e quale lo scopo che devano raggiungere la ricerca e tutto il trattato.

CAPO III.

DIMOSTRAZIONE STORICA DEL SOGGETTO E DEL CONTENUTO DELLA FILOSOFIA. LE QUATTRO CAUSE, FILOSOFIA IONICA ED ELEATICA. CAUSA MATERIALE, MOTRICE E FINALE.

1. È dunque manifesto che bisogna acquistare la scienza delle cause prime: e di fatto, allora diciamo di sapere una cosa, quando ci paia di conoscerne la prima causa. Ora, causa si dice in quattro sensi. In un senso diciamo causa l'*essenza*, la *quiddità*; di fatto, il *perchè* si riduce da ultimo al concetto, e il primo *perchè* è causa e principio (1). L'altra causa è la *materia*, il *soggetto*. La terza quella di dove *è il principio del movimento*. La quarta è la contrapposta a quest'ultima, *il fine per cui e il bene*, essendo essa il termine d'ogni generazione e movimento. E veramente noi le abbiamo studiate a sufficienza tutte e quattro ne' libri della natura (2): pure qui vogliamo accompagnarci con coloro, che prima di noi si sono messi a considerare gli enti e hanno filosofato intorno al vero (3). Di fatto, è chiaro, che anche loro parlano di principii e cause: il darci dunque una scorsa non farà che bene al presente

P. 983. A. 24.

(1) Bisogna rovesciare il raziocinio. - Il *primo perchè* è causa e principio primo della cosa di cui è il *perchè*: ora, il *primo perchè*, quello da cui dipendono e derivano tutti gli altri, è il *concetto, l'essenza, la quiddità* della cosa: adunque il *concetto*, *l'essenza*, *la quiddità* è *causa* e primo *principio*. Il concetto della cosa è quello ch'è dato dalla sua definizione, nella quale è espressa la *quiddità*, l'*essenza ideale* della cosa spogliata de' suoi accidenti. Questa causa è la specifica. Aristotile, altrove, la chiama appunto *specie o forma*. Vedi Al. Afrod, a. q. l. Bekk. 531. Br. 13 seg. - Negli altri sensi s'intendono la causa materiale, la motrice o efficiente e la finale.

(2) *Phys. Auscult.* II. 3, Bekk. 194. Ibid 7. Bekk 198

trattato: giacchè o troveremo qualche altro genere di causa o avremo più fede a queste nostre quattro.

2. La più parte [1] di quelli che hanno filosofato per i primi, non dettero alle cose principii altro che in forma di materia. Giacchè quello, da cui tutti gli enti sono, e da cui primo si generano e in cui ultimo si corrompono, mantenendosi la sua essenza e tramutandosi solo in quanto alle modificazioni, quello appunto dicono che sia elemento e quello principio degli enti: e perciò credono che, come non vien mai meno una tal natura, nulla nè si generi nè perisca: allo stesso modo, che neppure, per esempio, di Socrate, diremmo ch' e' si generi assolutamente, quando e' diventa bello o dotto in musica, nè che perisca, quando perde queste qualità; e ciò perchè riman sempre il soggetto, il Socrate medesimo. E così d'ogni altra cosa. E' ci deve essere una tale natura, o più d'una, da cui le altre cose si generano, conservandosi quella la stessa.

3. Però, non dicono tutti alla stessa maniera nè in quanto al numero nè in quanto alla forma d'un tal principio. Talete, corifeo d'una tale filosofia, dice che sia acqua (perciò sostenne, che la terra stia sull'acqua), ricavando forse questa dottrina dal vedere che il nutrimento d'ogni cosa è umido, e fino il caldo se ne generi e ne viva; ora, ciò da cui tutto si genera, è il principio di tutto: ricavando adunque questa dottrina parte da questo, e parte dall'avere tutti i semi una natura umida, ed essere appunto l'acqua il principio negli umidi della

(1) Tutta la parte storica di questo e degli altri libri si troverà raccolta e trattata nel capo 2.° della 2.ª parte dei Prolegomeni: *Storia dell'oggetto della metafisica fino ad Aristotile, secondo la mente stessa d'Aristotile.*

loro natura. E c'è chi crede, che gli antichissimi, quelli che hanno teologizzato un buon pezzo prima della presente generazione e per i primi, abbiano avuta la stessa opinione sulla natura; perchè hanno fatto Oceano e Tetide padri della generazione, e che gli Dei giurino per quell'acqua, che i poeti stessi chiamano Stige (1): ora, il più antico sia il più pregiato e il più pregiato sia il giuramento. Ma, s' e' sia proprio vero che quest'opinione in- p. 984. A.
torno alla natura sia antica e vecchia, potrebbe forse non esser chiaro. Comunque sia, Talete, si dice, che l'abbia tenuta intorno alla prima causa: giacchè nessuno vorrebbe metter Ippone con costoro: tanto ha gretto il cervello.

4. Anassimene invece e Diogene fanno l'aria anteriore all'acqua, e il principio, per eccellenza, tra'corpi semplici. Per Ippaso Metapontino ed Eraclito Efesio è il fuoco. Per Empedocle sono principii tutti e quattro, aggiungendo a' tre nominati la terra per quarto: giacchè tutti rimangano sempre gli stessi, e non accada generazione altro che per il loro aumentare o diminuire di quantità, riunendosi o disunendosi. Anassagora poi che in età vien prima, co' fatti dopo quest'ultimo (F), dice che i principii siano infiniti: tutti affatto i composti similari, vuole che, non meno dell'acqua e del fuoco si generino e periscano a quella maniera, per via, ciò è dire, di riunione e disunione; e che in qualunque altro senso non si generino nè periscano, ma rimangano eterni.

5. Ora, dietro a questi, uno non s'apporrebbe se non a sola la causa materiale. Pure, nell'avanzarsi

(1) Hom. Il. XIV. 201. 246. Vedi XV. 37. Il Bonitz (Met. p. 64) e lo Schwegler (ib. p. 64) a. q. l. Platone nel Cratilo (p. 402b) attribuisce la stessa opinione ad Esiodo e ad Orfeo.

così, la cosa stessa fece loro la strada, e li costrinse a cercare. In fatti, quando pure ogni corruzione e generazione derivasse da una natura unica ovvero da più, perchè ha poi luogo, e che n'è la causa? Giacchè, di certo, non il soggetto stesso fa esso stesso tramutar se medesimo: vo'dire, per esempio, non il legno e non il rame si cagionano ciascuno il proprio trasmutarsi: nè il legno fa esso un letto o il rame una statua, ma qualcos'altro è causa della mutazione. Ora, cercar questo equivale a cercare quell'altro principio, di dove, a dirla al modo nostro, è il principio del movimento.

6. Quelli che primissimi si applicarono a queste speculazioni e sostennero che il soggetto fosse *uno*, non si diedero altra briga, nè parve loro di intoppar punto (1). Se non che alcuni dei professanti quest'*uno*, quasi sopraffatti da questa difficoltà del movimento, affermarono che non pure l'*uno* sia immobile, ma che tutta la natura non abbia moto, non solo di generazione o di corrompimento (G), ma neppure di verun'altra mutazione (2). A nessuno, quindi, di coloro, che dissero, che il tutto sia uno, successe di scorgere codest'altra causa, se non forse a Parmenide, e a questo in tanto, in quanto non solo ammette l'uno, ma di giunta due altre cause.

7. Quegli invece, che ammettono più principii, possono dire di più: quelli per esempio, che ammettono il freddo e il caldo o il fuoco e la terra forniscono il fuoco d'una natura motrice, e l'acqua, la terra e simili della contraria.

(1) Gli Ionici, e in generale tutti i nominati più su, fuori d'Empedocle ed Anassagora. Vedi Aless. Afrod. a. q. l. Bekk. p. 535. Br. p. 18; concorda Asclepio.

(2) Senofane, Parmenide, Melisso e Zenone. Fa un'eccezione in quanto

CAPO IV (H).

CONTINUAZIONE. ATOMISTI.

1. Dietro a costoro e dopo simili principii, in- P. 984. B. 6.
sufficienti davvero a generare la natura degli enti, costretti da capo, per esprimerci come dianzi, dalla verità stessa, si diedero a ricercare del principio attiguo. Giacchè e'non ha del probabile, che nè il fuoco nè la terra nè simile altro elemento e sia e si credesse da quelli cagione del buono e del bello, che gli esseri parte hanno e parte acquistano: nè d'altra parte l'era questa una cosa da potersi convenevolmente affidare al caso e alla fortuna. Perciò, chi prima disse; - e' c'è una mente nella natura, appunto come negli animali, causa dell'ordine e di tutta la distribuzione; - parve un uomo sveglio lui, e i più antichi, al suo paragone, de' sognatori.

2. Apertamente certo, si sa, gli è stato Anassagora a toccar questo punto: pure Ermotimo Clazomenio è in voce d'averlo fatto prima.

3. Comunque sia, quelli che hanno stimato così, han fatto tutt'uno della causa ch'è principio del buono negli enti, e di quella di dove si deriva agli esseri il movimento (I).

4. Si potrebbe, in vero, sospettare, che una simil IV
cosa l'abbia cercata Esiodo per il primo, o s'altri ha posto negli esseri l'amore e il desiderio come principii; Parmenide, per esempio. Questo, in effetto, architettando la generazione del tutto, *Prima,*

a Parmenide, dichiarando com'egli ammettesse il moto, ma non nel mondo reale dell'*uno*, sibbene nell'apparente del moltiplice. Vedi Al. Afrod. ed Asclep. a. q. l. Bekk. p. 536. Br. p. 18 seg.

dice, *formò tra tutti i divi Amore* (1), ed Esiodo:

Pria d'ogni cosa era il caosse, e poi
La terra pettoruta (2) .....
E amor .....

che tra tutti gl' immortali risplende (3). Come s'e' ci dovesse pur essere negli enti una causa, che muova e raduni le cose. Del resto, ci si permetta di giudicare più giù (4) come bisogni accordare costoro su questo punto di chi sia stato il primo.

5. Ora, perchè si scorgeva nella natura anche il
p. 985. a. contrario del bene, e non solo l'ordine e il bello, ma anche il disordine ed il brutto, anzi i mali in maggior copia de' beni e le brutture delle bellezze, perciò un altro introdusse l'amicizia e la discordia, cause contrarie di effetti contrarii.

6. Che se uno tien dietro a Empedocle, e s'appiglia al suo pensiero piuttosto che a quella sua maniera scilinguata (5) d'esprimersi, trova, di certo,

(1) *Parm. reliq.* v. 130 in *Karsten* (p. 42) che nella nota dubita, se il nominativo di quel *formò* sia la *forza* o il *processo generativo* della natura, come parrebbe da Platone (Symp. 178. B), ovvero *Venere*, come vuole Plutarco (Amator. p. 756. F. IX. p. 32. Reisk). Simplicio (Phys. f. 9. A) cita il verso senz' altro. Il Bonitz (Met. p. 72) e lo Schwegler (ib. p. 38) non si risolvono. Io crederei, *Venere:* la testimonianza di Plutarco mi par positiva: e che quella di Platone concorra, quando s'intenda, ch'egli abbia voluto dare il senso filosofico di quel nome mitico. L'opinione dello Stullbaum (ad Plat. Symp. l. c.) mi pare che manchi di fondamento.

(2) *Theogon.* v. 116. seg.

(3) V. 120. Ho distinto accuratamente quello che è d'Esiodo da quello che Aristotile aggiunge, a memoria, ma conforme al senso del poeta. Questo verso tradotto come sta nella Teogonia, direbbe:

E Amor, che il più leggiadro è degli eterni
Numi ecc.

La variante d'Aristotile pare, secondo il Goettling (p. 19), una reminiscenza dell'inno omerico ad Apollo. 327. Aggiungi, col Bonitz, Hom. Il. II, 379. XVI. 194.

(4) Non si trova poi nè nella metafisica nè altrove questo giudizio: come abbiamo detto nei Prolegom. P. 1. L. 2.

(5) La chiama così perchè mitica, poetica, e non rigorosa nè filosofica:

che l'amicizia è causa de' beni, e la discordia de' mali: di maniera che se uno dicesse, che Empedocle, sotto un aspetto, e ammetta e sia il primo ad ammettere per principii il bene ed il male, forse direbbe giusto, dovendo pure essere il bene stesso la causa di tutti i beni e il male de' mali.

7. Costoro, dunque, diciamo noi, fino a quest'ultimo, s'apposero a due sole delle quattro cause, che si son distinte ne' libri della natura, la materia, e quella donde è il movimento. Però, confusamente e senza punto chiarezza, ma a modo di chi non sa di ginnastica in una lotta, potrà, rigirato a destra e a manca, tirare qualche bel colpo; ma, non già, perchè sappia: e così costoro non hanno faccia di gente, che sappia cosa si dica, e perciò non si vedono quasi mai a servirsi di questi loro principii, se non qui e qua, a spilluzzico.

8. Ad Anassagora, in fatti, la mente è un'*ex machina* (1) nella formazione del mondo; quando non sa che dire (L), ecco la mente in iscena: altrimenti, accagiona di quello che succede, qualunque altra cosa piuttosto che la mente (2).

9. Empedocle, davvero, si serve delle cause più d'Anassagora: pure d'una maniera nè sufficiente nè coerente con se medesima. In parecchi casi, almeno, l'amicizia gli fa l'ufficio di disunire, la di-

onde riesce incerto ed oscuro il pensiero. A. A. Bek. p. 537. Br. p. 19. Aristotile lo chiamava appunto *metaforico* nel libro perduto intorno a'poeti. Diog. Laert. VIII. 57. Vedi Karst. p. 58.

(1) È notissimo che cosa sia la macchina nel dramma. Hor. poet. 191. Vedi gli Scol. a. q. l. (Be. p. 537. Br. p. 19). *Kayser* nell'*Historia Tragicorum Graec.* p. 96.

(2) *Plat. Phoed.* 98. - In Cicerone (De nat. Deor. I. 20) Velleio l'epicureo fa appunto la stessa obbiezione contro a Balbo lo stoico e a Cotta l'accademico: Quod, quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis, ut tragici poëtae, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad Deum.

scordia di unire. Giacchè quando il tutto, per opera della discordia, si va dissolvendo negli elementi, il fuoco e ciascuno degli altri elementi, in quel mentre, si riuniscono ciascuno da sè: quando invece l'amicizia gli va tutti da capo raccogliendo nell'uno, non può fare, che insieme le parti di ciascun elemento non si distacchino da capo. Empedocle, dunque, fu il primo, che senza riguardo a' predecessori, introdusse questa divisione nella causa motrice, ammettendo non un solo principio del movimento, ma due diversi e contrarii. Inoltre, fu il primo a far quattro gli elementi, intesi in forma di materia: pure, di certo, non se ne serve come se fossero quattro, ma come due, il fuoco da un lato, e dall'altro gli altri tre, terra, aria ed acqua, contrapposti come una natura unica. Si può cavare da' suoi versi, studiando.

10. Questo adunque, diciamo noi, ha ammesso tanti principii e così: Leucippo invece, e il suo amico Democrito dicono che non ci siano altri elementi che il pieno e il vuoto, chiamando l'uno *ente*, l'altro *non ente*, il pieno, cioè dire, e il solido *ente*, il vuoto e il rado *non ente*. E perciò affermano che l'ente sia tanto quanto il non ente, perchè il vuoto è nè più nè meno che il corpo; e che queste sieno le cause degli enti come materia. E come quegli i quali ammettono un'essenza soggetta unica, generano ogni altra cosa per mezzo delle sue modificazioni, ponendo a principii delle modificazioni stesse il rado ed il denso, e così questi dicono che le differenze siano cause dell'altre cose. E affermano che ce ne sia tre: la figura, l'ordine e la posizione. Sostengono, in fatti, che l'ente differisce solo di *rismo*, di *diatige* e di *trope:* parole, che equivalgono *rismo* a figura, *diatige* ad ordine, e

trope a posizione: giacchè l' A differisce di figura dall'N, l'AN d'ordine dal NA, e il Z di posizione dall'N. La difficoltà del movimento donde e come sia negli esseri, costoro non hanno avuto più animo d'affrontarla, che gli altri (1).

I nostri predecessori, adunque, non pare, che sieno andati più oltre nella ricerca di queste due cause.

CAPO V.

CONTINUAZIONE. FILOSOFIA PITAGOREA ED ELEATICA. CAUSA SPECIFICA.

1. A' tempi di costoro e prima, i così detti Pi- P. 985. B. 23.
tagorei, essendosi applicati alle matematiche, le buttaron fuori, loro per i primi. Allevati in esse, pensarono, che i lor principii fossero principii di tutti gli esseri.

2. I numeri, in effetto, sono di lor natura primi tra gli esseri, e ne' numeri più che nel fuoco e nella terra e nell'acqua parve loro di scorgere di molte simiglianze colle cose che sono e che si generano, essendo giustizia una tal modificazione de'numeri, anima o mente una tal altra, un'altra opportunità, e così, in una parola, ogni altra cosa. Oltre di che, nei numeri ravvisavano le modificazioni e le proporzioni dell'armonia: e poichè d'altronde tutta la natura mostrava d'essere fatta a immagine de'numeri e i numeri d'esser primi in tutta la na- P. 986. A.

(1) Non credo che questi *altri* sieno tutti i filosofi insino ad ora nominati; ma alcuni solo degli Ionici, quegli insomma, che hanno ammessa una natura soggetta unica; a soli questi son paragonati più su gli atomisti. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 539: il quale, però, non s'esprime esattissimamente.

tura, pensarono, che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutti gli esseri, e tutto l'universo un'armonia e un numero. E tutte quelle concordanze che potessero indicare, de' numeri colle modificazioni e colle parti e con tutto l'ordinamento dell'universo, le raccolsero e combinarono.

3. Perciò, dove punto mancassero, si arrabattavano, per avere una teorica tutta piena e serrata. Per esempio, perchè la decade pare che sia qualcosa di perfetto e comprendere in sè tutta la natura de' numeri, affermano che ci sia appunto dieci corpi giranti per l'universo; e poichè se ne veggono soli nove, ne fanno loro un decimo, la *contraterra.*

4. Queste materie si sono discusse altrove con più diligenza (1). Qui ci si ritorna, per ricavare anche da costoro, che principii ammettano, e come ricadano nelle cause soprascritte. Di certo, anche costoro mostrano di credere che il numero sia principio e come materia agli esseri è insieme come lor modificazioni ed abiti: e che del numero siano elementi il pari ed il dispari, finito questo, infinito quello; e l'*Uno* risulti da amendue questi, essendo e pari e dispari insieme; ed il numero proceda dall'*Uno;* e siano i numeri, come s'è detto, tutto l'universo.

5. Certi altri, della stessa scuola, professano, che i principii son dieci, enunciati a coelementi:

Fine ed infinito,
Dispari e pari,
Uno e pluralità,
Destro e sinistro,
Maschio e femmina,

(1) Nei suoi libri particolari, oggi perduti, sulla Filosofia pitagorica. Vedi il Bonitz (Met. p. 59) e lo Schwegler (ib. p. 47).

Quieto e mosso,
Retto e curvo,
Luce e tenebra,
Bene e male,
Quadrato e quadrilatero disuguale.

6. E questa pare essere stata opinione anche di Alcmeone il Crotoniate, e o lui da questi o questi da lui averla presa a prestito. Alcmeone, in effetto, fu a' tempi di Pitagora vecchio, e tenne una dottrina conforme a questi ultimi. Giacchè dice, che la più parte delle cose umane sono a due, recitando delle contrarietà, non, come questi, determinate, ma a caso: *bianco nero*, per esempio, *dolce amaro*, *bene male*, *piccolo grande*. Costui, dunque, le affastellò tutte, queste con l'altre, senza determinarle: i Pitagorei dichiararono quali e quanti fossero i contrarii. Perciò da amendue insieme queste fonti si può cavare soltanto, che i principii degli enti siano contrarii: ma quanti siano e quali da una sola. Ma neppure i Pitagorei li notomizzano così chiaramente, ch' e' si possa vedere in che modo rientrino sotto alle quattro cause (M). E' pare solo che di quegli elementi facciano la causa in forma di materia: perchè dicono che da questi come inerenti ed intrinseci, si costituisca e si plastichi l'essenza.

7. Il pensiero, adunque, di quegli antichi, che ammettevano più elementi della natura, si può abbastanza riconoscere da questi sistemi. Ma c' è degli altri i quali dell'universo parlarono, come d'una natura unica; però non tutti, nè per il merito nè per la determinazione di questa natura, alla stessa maniera. Il ragionare di loro non appartiene al presente esame delle cause: giacchè e' non dicono come alcuni dei naturalisti, i quali,

supponendo pure che l' ente sia uno, generano non pertanto dall' uno come da materia: questi, di fatti, aggiungono il movimento, dovendo pure generare il tutto, dove quelli fanno l' ente immobile. Pure quel tanto che segue, ci pare, di certo, appropriato al presente esame.

8. Parmenide, pare che abbia colto l' *Uno* secondo il concetto; Melisso, invece, l'*Uno* secondo la materia: e perciò il primo lo fa finito, il secondo infinito.

9. Senofane, che ha unizzato prima di costoro, (giacchè gli si dà Parmenide per discepolo) non ha schiarito nulla, nè pare ch'abbia colto nè l'uno nè l'altro di codesti *Uni*, ma dato uno sguardo all'insieme dell'universo, Iddio, dice, è l'*Uno*.

10. Costoro dunque, diciamo noi, si devono, nella presente ricerca, metter da parte; due affatto, come un po' rozzi, Senofane e Melisso: in quanto a Parmenide, par davvero, che parli più oculatamente. Non ammettendo, in effetto, che ci sia punto del *non-essere* accosto all'*essere*, di necessità deve credere, che l'ente sia uno e non ci sia altro; del che abbiamo discorso più chiaramente ne' libri della natura (1): ma costretto, d'altra parte, a tener dietro a' fenomeni e credendo, che, secondo la ragione, ci sia l'*uno*, ma, secondo il senso, i *più*, pone due altre cause e due altri principii, il caldo e il freddo, come dicesse fuoco e terra; dei quali
p. 987. A. reca l'uno, il caldo, all'ente, l'altro al non ente.

11. Dunque, dalle cose discorse e da'savii già convitati a questo ragionamento, abbiamo raccolto quel tanto che segue: da'primi un principio corporeo (giacchè acqua, fuoco e simili cose son corpi),

(1) Phys. I. 1. 2.

e dagli uni un solo, da altri più principii corporei, dagli uni non pertanto e dagli altri in forma di materia, se non che da alcuni, oltre tal causa, è stata posta quell'altra didove è il movimento, e questa da certi unica, da certi altri doppia.

12. Fino [1] dunque agli Italici, esclusive, gli altri filosofi ragionarono alquanto rimessamente, e sugli stessi punti [N]; da questo in fuori, che come dicemmo, alcuni si trovano aver adoperate due cause, e una d'esse averla fatta certi unica, certi doppia, la causa, vo' dire, del movimento. I Pitagorei, invece, fecero bensì parimenti due le cause [2], ma con questa giunta, che è propria loro, che non pensarono, che il finito e l'infinito e l'uno fossero dell'altre nature, come a dir fuoco o terra o simil altra cosa, ma che l'infinito stesso e l'uno [3] stesso fossero essenza delle cose di cui si predicano: e perciò l'essenza d'ogni cosa sia numero.

13. Questa sentenza portarono su questi punti, e intorno al *che è* cominciarono, è vero, a discorrere e definire, ma lo trattarono troppo leggiermente. Giacchè definivano superficialmente, e quello in cui primo si trovasse la definizione data, stimavano che fosse l'essenza della cosa: come se uno tenesse per il medesimo il doppio e la dualità, perchè il doppio si trova prima nel due. Ma

(1) « Il *fino* non si deve intender del tempo: Empedocle, in fatti, la cui opinione annovera tra le filosofie anteriori agli Italici, non è anteriore a Pitagora. - Chiama Italici i Pitagorei. » Al. Afrod. Bek. p. 545. v. 35 seg. Br. p. 24.

(2) L'identità tra alcuni Ionici e i Pitagorei sta solo nella dualità delle cause ammesse, non nella natura di ciascuna o di tutte e due. Non le facevano motrici amendue come Empedocle, o l'una motrice, l'altra materiale, come Parmenide, ma bensì materiali tutte e due, ed incorporee. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 546. b 10 seg. Br. p. 25.

(3) L'uno non è già una terza causa, essendo il complesso, la sintesi delle due prime. Vedi § 4, e gli scol. l. c.

forse non è il medesimo d'esser doppio e dualità: altrimenti l'uno sarà molti (1): conclusione appunto, nella quale cascavano.

Niente altro che questo si può raccogliere dai più antichi e da' loro successori.

CAPO VI.

CONTINUAZIONE. FILOSOFIA PLATONICA.

4. p. 987. A. 29. 1. Dopo le predette filosofie sopravvenne la dottrina di Platone, seguace in molte cose della filosofia degli Italici, ma avendone delle sue proprie, estranee a questa. Familiarizzatosi da giovine con Cratilo e le opinioni Eraclitee, che tutte le cose sensibili fluiscano e non ce ne sia scienza, mai non ismise, neppure dopo, questa dottrina. Se non che avendo egli seguito anche Socrate, che trattava di sole le cose morali, e di tutta la natura non s'occupava punto, e cercava in quelle l'universale, ed avea, lui primo, fisso il pensiero alle definizioni, credette, per causa di quella prima sua opinione, che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopr'alcuna delle sensibili: giacch' e' sia impossibile, che ci sia la definizione

(1) « A chi sostiene che il due sia il medesimo col doppio, il due diventa molte cose: perchè tutte quelle, che si confanno col concetto del doppio, saranno due. Perciò a' Pitagorei, che il sostengono, così il due come ciascun'altra cosa si moltiplica. Se l'*amicizia*, per esempio, è, secondo loro, quel numero a cui primo si confà l'*ugualmente uguale*, e la lor definizione dell'*amicizia* è l'*ugualmente uguale*, accettata questa per definizione, tutti que' numeri a' quali conviene, saranno amicizia; e così una cosa, l'*amicizia*, ne sarà molte. » Al. Afrod. Bek. p. 547. Br. p. 25 seg. Vedi i miei Prolegomeni l. c.

comune d'alcuna delle cose sensibili, di cose, cioè, che si rimutano sempre.

2. Ora, egli chiamò idee queste altre sorte di enti, e pose i sensibili al di fuori di esse, e denominati tutti da esse, le moltiplicità univoche essendo per partecipazione alle specie con cui sono equivoche (o).

3. Questa partecipazione è una novità solo di nome: di fatto, i Pitagorei dicono che gli enti sono per imitazione de' numeri. Platone per partecipazione; muta il nome: ma quello che poi sia per loro questa imitazione o partecipazione delle specie, vattel a pesca.

4. Ancora, oltre a' sensibili ed alle specie, afferma, che stiano di mezzo tra queste e quelli gli oggetti matematici, che differiscano da' sensibili per essere immobili ed eterni, e dalle specie per essercene parecchi simili. Invece, ciascuna specie è per sè una sola.

5. E poichè le specie sono cause delle altre cose, perciò ritenne i loro elementi per elementi di tutti gli enti. E che come materia siano principii il *grande* e *piccolo*, e come essenza l'*uno*: giacchè, da que' due, per via della loro partecipazione dell'uno, risultano le idee, o i numeri che si voglia dire (p).

6. E in quanto all'essere l'*uno* l'essenza, e al dirsi *uno*, senza che sia qualcos' altro diverso, Platone la discorreva come i Pitagorei, e si conformava loro anche nel fare i numeri cause dell' essenza all' altre cose. Invece, l' ammettere una diade in luogo dell' infinito come *uno*, e il farlo, questo infinito, del *grande* e *piccolo*, sono punti suoi proprii: e anche, ch'egli mette i numeri al di fuori de' sensibili, dove i Pitagorei fanno de' numeri le

cose stesse, e non pongono tra mezzo le entità matematiche.

7. Ora, l'ammetter l'*uno* e i numeri al di fuori delle cose, e non al modo de' Pitagorei, e l'introduzione delle specie furono effetti della considerazione posta a' concetti; giacchè i più vecchi di dialettica non sapevano. Fu fatta poi dell'altra natura
p. 988. A una diade, perchè così i numeri, da' primi in fuori, se ne generano, come da pasta improntabile, comodamente (Q).

8. Quantunque succeda appunto al contrario: ch'e' sarebbe così fuor d'ogni ragione. Per loro, la materia moltiplica; la specie genera sola una sola volta. Invece, una materia par tutta insieme una cosa sola, una tavola, per esempio: chi v'applica la specie, quantunque unico lui, ne fa molte. È quella relazione medesima che ha il maschio colla femmina: la femmina è piena con una sola montata: il maschio ne riempie molte. Ora, queste son pure immagini di que' principii.

9. Questa fu dunque la conchiusione di Platone intorno a quello che ricerchiamo. Risulta perciò dalle cose dette, ch'egli ha adoperate sole due cause, quella del *che è*, e l'altra che ha ragione di materia, essendo le specie nell'altre cose, e l'uno nelle specie cagione del lor essere quello che sono. E quale è la materia soggiacente di cui si predicano le specie nelle cose sensibili e l'uno nelle specie? Una diade, il *grande* e *piccolo*.

10. Ancora, recò agli elementi la causa del bene e quella del male, una per uno: come s'è detto che abbiano escogitato certi filosofi precedenti, Empedocle ed Anassagora.

CAPO VII.

RIASSUNTO DELLE FILOSOFIE ESPOSTE.

1. S'è dunque data una scorsa, rapida bensì e sommaria, a coloro i quali han discorso de' principii e del vero, e a' loro modi di discorrerne: ma con questo frutto, di certo, ch' e' non s'è visto nissuno di questi, che trattano di principii e cause, trascorrer fuori delle cause stabilite da noi ne' libri della natura: anzi tutti, confusamente bensì, ma pure metton capo a quelle. P. 985 A. 18.

2. Di fatto, alcuni esprimono il principio materiale, sia che ne abbiano supposto un solo, sia più, o che ne facciano un corpo o un incorporeo: Platone, verbigrazia, che ammette il grande e piccolo, gl'Italici l'infinito, Empedocle il fuoco e la terra e l'aere, ed Anassagora l'infinità delle parti similari. Di certo, tutti costoro si sono apposti a una causa di questa sorta. E così quegli altri che fanno il primo elemento aere o fuoco o acqua, o più denso del fuoco e più rado dell'aere: (e' c'è di quegli che lo fanno così): anzi questi ultimi hanno colta solo questa causa.

3. Altri però anche quella di dove è il principio del movimento: tutti quelli, per mo' d' esempio, che ammettono per principio l'amicizia e discordia o la mente o l'amore.

4. In quanto alla *quiddità*, all'*essenza*, chiaramente, davvero, non ce l'ha data nessuno : pure più di tutti, certo, l' esprimono quelli che ammettono le specie. Non tengono, in fatti, le specie per materia dei sensibili, nè l'*uno* [B] per materia delle specie, nè che da esse sia il principio del movimento, anzi le fanno piuttosto cause dell' immobilità e

dello star fermo. Le specie danno a ciascuna dell'altre cose la quiddità, e l'*uno* la dà alle specie.

5. Il fine per cui le azioni e le mutazioni e i movimenti si fanno, sotto un aspetto, di certo, lo ammettono per causa, ma non sotto a questo suo proprio, nè come richiede la sua natura. Giacchè, di sicuro, quelli che ammettono l'intelletto e l'amicizia, danno, è vero, qualità di *bene* a codeste cause: ma non però dicono, che siano *fine per cui* un qualunque ente o sia o si generi, ma bensì che da esse si cagionino i movimenti.

6. Della stessa maniera, quegli altri che affermano che l'*ente* o l'*uno* sia questa specie di causa, dicono bensì che l'*ente* o l'*uno* sia causa dell'essenza, ma non già, di sicuro, che siano il *fine per cui* sia o si generi cosa veruna. Di maniera che dicono e non dicono causa il *bene;* di fatto, lo dicono causa, non assolutamente, ma per accidente.

7. Ch'e' si sia, dunque, definito rettamente intorno alle cause e al loro numero e qualità, pare che ce l'attestino anche tutti questi filosofi, che non si son potuti apporre a un'altra causa.

Oltre di ciò, s'è chiarito, che si devono ricercare i principii, sia tutti uno per uno, sia in qualcuna delle lor forme.

Ora, dopo questo, facciamoci a scorrere le difficoltà possibili intorno a' principii, contrapponendo quello che ha detto ciascuno di questi filosofi, a quello che è la vera condizione dei principii.

CAPO VIII.

ESAME DELLE FILOSOFIE ESPOSTE.

1. Ora, tutti quelli, che fanno uno il tutto, p. 988. B. 25. ammettendo, come materia, una certa natura unica, e questa corporea e avente grandezza, sbagliano visibilmente di più maniere.

2. Di fatto, danno gli elementi de' soli corpi e non delle cose incorporee; e pure ci sono le incorporee.

3. E volendo pur dire le cause implicate nella corruzione e generazione, e fisiologizzando pure di ogni cosa, fanno senza del principio del movimento.

4. Aggiungete quel non far l'essenza nè il *che è* causa di nulla; e quel chiamare principio così leggiermente uno qualunque dei corpi semplici, dalla terra in fuori, senza avere atteso alla maniera in cui il fuoco, l'acqua, la terra e l'aere si generano gli uni dagli altri; si generano, in fatti, reciprocamente, talora per via di riunimento, talora di disunimento. Che è un punto di grandissimo momento nel giudizio di anteriorità o posteriorità: giacchè, sotto una veduta, dovrebbe parere il più elementare di tutti quello da cui prima si generano per via di riunimento; che dovrebb'essere il corpo p. 989. A. a particelle più piccole e più sottile. Onde quanti ammettono il fuoco per principio, parlerebbero nel modo più conforme a questo concetto. E gli altri, in fondo, convengono tutti, che così deva essere l'elemento dei corpi. Fra i posteriori almeno (1), nessuno di quelli che n'ammettono uno solo, ci vor-

(1) Chiama *posteriori* tutti i filosofi per rapporto ad Esiodo e agli antichi teologi.

rebbe concedere che la terra sia quest'elemento; di sicuro, per la grandezza delle sue parti. Dove ciascuno degli altri tre elementi ha avuto un partigiano: chi ha dato il fuoco, chi l'acqua, chi l'aere per codesto elemento primo. Eppure, perchè non darci anche la terra, conforme all'opinione volgare degli uomini; di fatto, dicono che tutto sia terra? Ed anche Esiodo dice, che la terra sia stata il primo de' corpi: tanto antica e popolare si trovava essere questa opinione.

5. Ora, se è quello il concetto dell'elemento primo, o ch'e' si metta in sua vece un altro di questi elementi che non sia il fuoco, o ch'e' si faccia più denso dell'aere e più rado dell'acqua, si sbaglierebbe sempre. Se invece quello che è posteriore nella generazione è anteriore nella natura, e il concotto e composto è nella generazione posteriore, sarebbe vero appunto il contrario; l'acqua prima dell'aere, la terra prima dell'acqua.

6. E questo ci basti di coloro, i quali pongono quella sola causa che dicevamo: torna al medesimo se uno ammetta più di questi elementi, come Empedocle, che dice che la materia sia quattro corpi. Gliene risultano parte le stesse, parte delle nuove difficoltà. Noi, di fatto, li vediamo generarsi gli uni dagli altri, appunto come se non durasse mai fuoco o terra il medesimo corpo: del che s'è discorso ne' libri della natura (1).

7. E neppure della causa dei moti, s'e' se ne deva ammettere una o due, bisogna credere ch'egli discorra d'una maniera affatto giusta e plausibile. Oltre di ciò, a quelli che parlano come Empedocle, è necessario di levar di mezzo ogni alterazione:

(1) *De Generat.* II. 6. p. 333 seg. *De Coelo* III. 7. p. 305 seg.

giacchè il caldo non potrà venire dal freddo nè il freddo dal caldo. Quale, in effetto, sarebbe mai il soggetto di essi contrarii, e quale sarebbe mai quell'unica natura che diventi o fuoco o acqua? Nol dice, lui.

8. Ad Anassagora, chi gli apponesse di ammettere due elementi, gliel'apporrebbe sopratutto dietro ragioni, che lui, davvero, non ha formolate, ma che dovrebbe per forza concedere a chi gliele inferisse.

9. È, in vero, assurdo di dire che tutto fosse mischiato a principio, e per altre ragioni e perchè ne risulta, che tutto preesistesse distinto, e perchè ogni qualunque cosa non è fatta per mescolarsi con qualunque altra, ed oltre di questo, perchè la modificazione e gli accidenti potrebbero star separati dall'essenza; giacchè delle cose di cui ha luogo mescolamento, può aver luogo anche separazione. Pure se uno gli tien dietro, combinando quello che egli intende dire, forse la sua dottrina ne piglierebbe un aspetto più moderno.

10. Giacchè quando non c'era nulla distinto, non si poteva, di quell'essenza, dir nulla di vero; vo' dire, verbigrazia, che non era bianca nè nera, nè bruna nè d'altro colore, ma discolore necessariamente; altrimenti, uno di questi colori l'avrebbe pure avuto. E insipida parimente e in somma sprovvista, dietro lo stesso ragionamento, d'ogni simile proprietà; giacchè nè *quale* è possibile ch' essa fosse nè *quanta* nè *che*. Altrimenti, le inerirebbe qualcuna di quelle specie che si predicano una per volta: che è impossibile, quando son pure mischiate tutte. Di fatto, quest' una sarebbe già distinta; ora, dice che son tutte mischiate dall'intelletto in fuori, e questo solo stia immisto e puro.

11. Adunque, dietro queste induzioni, gli vengon fuori come principii l'*Uno*, (perchè questo è semplice ed immisto) e l'*Altro*, conforme a quel nostro *indeterminato* prima che sia determinato e partecipi d'una specie. Di maniera che non si esprime, è vero, nè giusto nè chiaro; pure vuole a un dipresso il medesimo de' più recenti, e s'accorda quasi colle opinioni più ricevute oggigiorno (1) (s).

12. Tutti questi filosofi, non per tanto, hanno discorsi appropriati solo alla generazione, alla corruzione e al movimento: cercano, in fatti, poco meno che soli i principii e le cause d'un'essenza adatta a questo. Ma quegli invece, che allargano la loro speculazione su tutti gli esseri, ed ammettono degli enti sensibili e de' non sensibili, rivolgono, visibilmente, le loro meditazioni ad amendue i generi; e perciò uno conversa con loro di miglior grado, ed attende più a quello che dicano di buono e non buono nello studio dei punti in discussione.

13. Appunto i nominati Pitagorei adoperano le cause e gli elementi con una veduta più trascendente de' fisiologi. E ciò perchè gli attinsero dal non sensibile: le entità matematiche, in fatti, fuori di quelle che concernono l'astronomia (2), sono senza movimento. Non ostante, non discutono nè trattano mai altro, che la natura: generano il cielo, osservano quello che accade nelle sue parti e mo-

(1) Quantunque quel nome di *Altro*, dato alla materia, sia schiettamente *platonico*, pure non si deve intendere che Anassagora, così trasformato, rassomigli solo a Platone. La somiglianza è con tutta la scuola platonica, incluso Aristotile. Tutta ammetteva, con certe varietà di rilievo, la differenza essenziale della materia e della forma.

(2) « L'astronomia è una scienza matematica, ma che ragiona di enti naturali ed in moto: giacchè gli astri, dei quali tratta, son cose naturali ed in moto. » Al. Afrod. p. 558. b. 27. Chiama gli astri *entità matematiche*, in quanto oggetti d'una scienza matematica.

dificazioni e fasi, e i principii e le cause esauri- p.990. A
scono in simili cose, quasi convenissero cogli altri fisiologi, che non c'è altro ente, che questo sensibile e contenuto nel così detto *cielo*. Pure, come dicevamo, son cause e principii i loro, capaci di trascendere anche ad enti più elevati, e che, anzi, si confanno più a questi, che non a' ragionamenti sulla natura.

14. Ma neppure dicono poi nè punto nè poco, di che maniera, con soli il fine e l'infinito e il pari e il dispari per sostrati, ci potrà essere movimento: o come sia possibile che senza movimento e mutazione succedano generazione e corruzione, o le fasi de' corpi giranti per il cielo.

15. Oltre di ciò, o che si conceda loro che la grandezza risulti da questi principii, o ch'e' sia dimostrato, pure, come mai ci saranno de' corpi leggeri o de' gravi? Giacchè co' principii che suppongono ed ammettono, non discorrono di corpi punto più sensibili che matematici. E perciò del fuoco e della terra o d'altro simile corpo non parlarono mica; come quelli, m'avviso io, che non avevano una dottrina appropriata a' sensibili.

16. Inoltre, come si farà ad intendere, che le modificazioni del numero ed il numero sono cagione d'ogni cosa, che sia mai stata o sia, che si sia mai generata o si generi dentro del cielo, e che pure non ci sia altro numero, fuori di questo del quale l'universo stesso è costituito? Quando, in fatti, allogano in un posto l'opinione e l'opportunità, e poco più su o più giù l'ingiustizia e la giustizia o il mescolamento, e danno per pruova che ciascuna di queste cose è un numero, e che accade che in un luogo ci sia una moltitudine di grandezze riunite, appunto perchè queste modificazioni del nu-

mero s'aumentano a seconda dell'allontanarsi dei luoghi, s'ha ad intendere, che quello stesso numero, che è nel cielo, sia ciascuna di queste cose, o che è un altro? Platone, di certo, dice *un altro:* benchè ancor egli creda che sieno numeri e codeste cose e le lor cagioni: ma queste numeri intelligibili, quelle sensibili.

CAPO IX.

CRITICA DELLA FILOSOFIA PLATONICA.

989 A. 34 1. Si lascino oramai da parte i Pitagorei: basti questo di loro.

Quanto a quelli che ammettono per cause le idee, in primo luogo, mentre cercano di appurare le cause degli enti di quaggiù, ne introducono altrettanti di nuovi; come se uno, volendo sommare, si figurasse, che poche cifre non le potrebbe sommare, ma aggiungendone dell'altre, le sommerebbe. Le specie, in fatti, sono quasi altrettante o non meno di quelle cose, le cui cause ricercando, si elevarono dalle cose stesse alle specie. Ciascuna cosa ha la sua equivoca: tanto fuori dell'essenze, quanto per l'altre entità c'è un'unità superiore a molte, così per queste cose di quaggiù come per l'eterne (1) (T).

(1) Posta la proposizione, che ciascuna cosa, nella teorica dell'idee, abbia la sua equivoca, spiega come le cose reali (*l'essenze*) hanno un che si sia d'equivoco con loro nelle specie immediatamente superiori: queste stesse poi l'hanno nelle specie più generali, e queste in altre fino all'ultime e generalissime, i cui elementi sono principii e cause delle specie subordinate e per esse de'reali. E aggiunge che non pure le cose reali terrene, ma ancora l'eterne, come sono le celesti, il sole, la luna ecc., hanno di queste entità equivoche loro corrispondenti. Al. Afrod. Bek. p. 562 a. Br. 36. - Si vede come Aristotile senza attribuire a'platonici che ammettessero delle idee particolari di ciascuna cosa singolare, poteva rimproverar loro d'introdurre altrettante entità quante ne volevano spiegare.

2. Inoltre, le specie non ci si fanno scorgere per via di nessuno di quegli argomenti co' quali mostriamo [1], che ci sono.

In alcuni non si raccoglie per forza quella conclusione [2], da altri vengon fuori specie anche di cose, delle quali non ne ammettiamo.

Di fatto, dietro le ragioni cavate dalle scienze, ci dovrà essere specie d'ogni cosa di cui ci sia scienza [3]: anzi, dietro l'argomento dell'uno supe-

(1) Parla, come uno della scuola platonica, e qui e altrove: « e discutendo il sistema dell'idee, non contradice come a ragionamenti o a dottrine altrui: ma fa le obbiezioni, a fine di trovare il vero, come uno che pesi ed esamini il proprio pensiero. » Al. Afrod. Bek. p. 562. a. 27 seg. - Br. p. 36. seg.

(2) « Per esempio da questi: se ci ha qualcosa di vero, ci sono le specie: nissuna, in fatti, delle cose di quaggiù, è vera. O quest'altro: se c'è memoria, ci sono le specie: giacchè la memoria è cosa che dura. (Argomento più specioso nel greco, per la comunanza di radicale tra μνήμη e μένω). O quest'altro: il numero si riferisce a cosa che è: le cose di quaggiù non sono: se queste non sono, dunque si riferisce alle specie: ci sono dunque le specie. E similmente l'altro che dice, che le definizioni si fanno degli enti, e queste cose di quaggiù non sono. Simili raziocinii son bugiardi, e non provano nulla. Perciò non gli ricorda qui ». Al. Afrod. Bek p. 562. a. 4 seg. Br. p. 37.

(3) « I. Se ogni scienza fa il suo compito, riferendosi a qualcosa di uno e d' identico, e non a veruna delle cose singolari, come il geometra, verbigrazia, riportandosi a un triangolo unico, e non a questo particolare inscritto, e il simile dell'altre scienze, ci dovrebb'essere, per ciascuna scienza, qualcosa di diverso, eterno, al di fuori de' sensibili, un esemplare, in somma, degli oggetti di ciascuna scienza; questo è appunto l'idea. II. Inoltre le cose che ha la scienza per oggetto, di certo, sono: ora, le sono altre dai singolari: i singolari, in fatti, sono infiniti ed indeterminati, le scienze sono qualcosa di determinato: ci saranno adunque delle cose oltre alle singolari: e queste sono le idee. III. Ancora, se la medicina non è scienza di una particolar sanità, ma assolutamente della sanità, ci dovrà essere la sanità per sè: e se il geometra non ha la scienza di questa particolare proporzione o uguaglianza, ma dell'uguaglianza assoluta e della proporzione assoluta, ci deve adunque essere l' uguaglianza per sè, e la proporzione per sè: appunto queste sono le *idee*. - Ora, questi ragionamenti non dimostrano il punto in discussione, l'esistenza cioè dell'idee, ma solo l'esistenza di qualcosa oltre al singolare ed al sensibile: ma non perchè ci son delle cose oltre alle singolari e sensibili, dovranno essere idee; ci sono in fatti gli universali, a' quali appunto diciamo che le scienze si riferiscano. Oltre di che, questi ragionamenti arguiscono l'esistenza anche

riore a' molti, anche delle negazioni [1]; e dietro l'altro che si pensa qualcosa, dopo che s'è corrotto, anche de' corruttibili: giacchè s'ha un' immagine anche di questi [2].

Degli altri ragionamenti poi più rigorosi riescono parte a introdurre idee anche de' relativi [3]

delle idee delle cose artefatte: perchè ogni arte riferisce le sue operazioni a qualcosa di unico, e gli oggetti dell' arte devono, di certo, essere, e le arti hanno oggetti assoluti al di fuori delle cose singolari. » Al. Afrod. Bek. p. 564. b.

(1) Ecco l'argomento. « Se ciascuno dei molti uomini è uomo, e ciascun degli animali animale, e così via via, e non c'è per ciascuno di loro *un per sè*, che si predichi singolarmente d'esso, ma c'è qualcosa, che di tutti loro si predica, senz'essere identico con nessun di loro, ci dovrà adunque essere qualcosa che sia oltre alle loro entità singolari, separato da loro, eterno: giacchè si predica sempre similmente di cose che numericamente cambiano. Ora, quello che è un'unità superiore a molte, separato da esse ed eterno, è appunto idea: ci ha adunque le idee. Ora, questo ragionamento, dice Aristotile, porta ad ammettere idee anche delle negazioni e dei *non-enti*: perchè anche una negazione unica ed identica si predica di *molti* e di *non-enti*, e pure non è identica con nessuna di quelle cose, delle quali è vera: il *non-uomo*, in effetto, si predica e del cavallo e del cane e di tutti gli esseri che non son l'uomo, e perciò è un uno su *molti*, e non è identico con nessuna delle cose di cui si predica. » Ib. p. 565. a. Br. p. 37.

(2) Quest'altro argomento è così. « Se quando pensiamo uomo o animale, pensiamo qualcosa che sia, e non pensiamo però veruna delle cose singolari (giacchè, anco corrottesi le singolari, dura lo stesso concetto), è chiaro, ch'e' ci ha ad essere, oltre alle cose singolari e sensibili, quello che noi pensiamo sia che le ci siano sia che le non ci siano: giacchè di certo non pensiamo allora un *non-ente*. Ora, questo che pensiamo, è appunto *specie ed idea*. Questo ragionamento, dice Aristotile, ci farebbe ammettere idee anche delle cose che si corrompono e che son corrotte, in somma, anche de' singolari che periscono, come di Socrate, di Platone: giacchè pensiamo anche questi, e ne abbiamo un'immagine, e la conserviamo, anche quando non sono più: s'ha, di fatti, un'immagine anche di cose che più non sono. Anzi ne pensiamo insino alcune, che al tutto non sono, un *ippocentauro*, per esempio, una *chimera*. Questo ragionamento adunque non dimostra neppur esso l'esistenza dell'idee ». Ib. p. 564. b.

(3) Il ragionamento, per il quale da' *relativi* si mostra l'esistenza dell'idee, e perciò si viene a dimostrare l'esistenza anche de' *relativi*, che Arist. chiama gli *a qualcosa*, è così. Quando di più cose si predica qualcosa d' identico, è uno di questi tre casi: o il predicato appartiene a tutte nel significato suo proprio e principale; così diciamo *uomo* di Platone e Socrate: o appartiene loro come ad immagini; così chiamiamo *uomini* delle figure

de'quali pure diciamo che non ci sia genere, parte al *terzo uomo* (1).

3. E tutti poi insieme questi argomenti delle specie scalzano quelle tesi, la di cui verità preme agli asseritori delle specie più che l'esistenza stessa delle specie: di fatto, ne risulta che non

dipinte: ovvero, per ultimo, appartiene alle une come immagini, alle altre come esemplare; così diamo nome di *uomini* a Socrate e all'immagini sue. Ora, noi predichiamo l'eguaglianza degli oggetti sensibili. Questa predicazione non vorrà dire, che essi siano davvero eguali; perchè non solo gli oggetti sensibili si mutano e si muovono perpetuamente nella lor quantità; ma nessun di loro riceve mai la eguaglianza assoluta: adunque il predicato non potrà essere inteso nel primo modo. Non si potrà neppure intendere, che, di questi oggetti sensibili, gli uni sieno immagini degli altri: perchè non ci ha nessuna ragione di far più l'uno che l'altro immagine, più l'uno che l'altro esemplare: si deve dunque escludere anche il secondo modo. Resta il terzo, che tutti i sensibili siano chiamati uguali, come paragonati a un esemplare da cui ritraggano, e l'esemplare sia l'*eguaglianza per sè*, *l'idea dell'uguale*; ci sono, adunque, l'idee. Sì, dice Aristotile, questo ragionamento è più preciso e più rigoroso degli altri: ma vi sforzerebbe ad ammettere idee anche de' relativi, essendo l'eguaglianza una relazione. Ora, voi dite, che l'idee siano entità assolute sussistenti per sè stesse: come ci sarà dunque un'*idea dell'uguale*, quando l'uguaglianza consiste solamente in un rapporto reciproco? come saranno *idee* le *relazioni?* E come noi saranno se argomentate così? Il vostro ragionamento vi sforza dunque a ricevere dell'idee di cose che non vorreste e di cui dite espressamente che non ce ne sia (usa qui *genere* per *specie* o *idea*), e di cui se ci fossero, resterebbe distrutto il vostro stesso concetto dell'idea. - Così intendo il lungo commento d'Al. Afrodisio a. q. l. (Bek. p. 565 a. Br. p. 38): che, prezioso sempre, è preziosissimo qui per tutta questa critica d'Aristotile contro i platonici: giacchè attesta egli stesso d'attignere a'libri perduti d'Aristotile intorno *alle Idee*. Però lo traduco dove posso, e dove no, lo riassumo così largamente.

(1) Era il nome d'un argomento assai celebre contro la dottrina dell'idee. Aristotile l'accenna appena, dovendo essere notorio a' tempi suoi. Alessandro Afrodisio ce ne dà parecchie forme. « 1.° Quando noi diciamo: *l'uomo cammina*, noi non intendiamo parlare dell'idea dell'uomo, dell'uomo in sè; l'idea, in fatti, è senza moto: e neppure dell'uomo particolare; imperocchè il particolare è il non-essere, è ciò che noi non possiamo conoscere: ora, come fare a sapere se ciò che non è, cammini o no? C'è dunque un terzo uomo, oltre all'uomo individuo e all'idea dell'uomo. 2.° I partigiani dell'idee dicono, che quanto può essere affermato di parecchie cose particolari, sia un'idea, un essere a parte, fornita d'un'esistenza distinta da quelle degli oggetti particolari di cui s'afferma. Se questo è vero, poichè la denominazione d'*uomo* conviene e all'uomo in genere e all'uomo parti-

sia prima la *diade*, ma il numero [1], e l'*a qualcosa* (il relativo) preceda il *per sè* [2] (l'assoluto), e tutte quelle conclusioni colle quali [3] alcuni, sviluppando le dottrine dell'idee, ne contrastarono i principii.

4. Inoltre, a norma di quel pregiudizio che ci fa ammettere le idee, ci dovranno essere specie

colare, ci sarà un *terzo uomo*, distinto da que' due. E poichè questo terzo uomo ha la stessa relazione con l'idea dell'uomo da una parte, e coll'uomo particolare dall'altra, ce ne sarà, per la stessa ragione, un quarto e un quinto, e così via via all'infinito. Alessandro Afrodisio cita una terza forma di quest'argomento che si raccosta assai alla prima e ch'egli attribuisce al sofista Polisseno. Per ultimo Asclepio di Trallis dà l'argomento nella seconda delle due forme allegate da Alessandro. » Così il Cousin, p. 164. cf. Al. Afrod. Bek. p. 566. a. b.

(1) Importa di certo a'platonici, come a tutti i filosofi, più di stabilire la verità de' loro principii, che non quella di ciò che ne deducono. Ora, sostiene Aristotile, che gli argomenti de' quali i platonici si servono per dimostrare la esistenza dell'idee, son tali che, se reggessero a martello, distruggerebbero la verità della lor dottrina sui principii dell'idee. Ecco come. « Se sempre che d'una cosa si predica un comune, c'è qualcosa di separabile, un'idea che le sovrasta, poichè della diade indeterminata si predica la *diade*, ci dovrebb'essere qualcosa, un'idea superiore ed anteriore ad essa: così dunque non potrebbe più essere principio la diade indeterminata. Ma, da capo, neppure la *diade* sarebbe prima e principio; giacchè d'essa come idea, si predica il numero, essendo numeri per loro le idee: di maniera che per loro dovrebb'essere prima il numero che l'idea. Ora, se è così, il numero sarà anteriore alla *diade* indeterminata, e non la *diade* indeterminata al numero: e se questo regge, la *diade* non potrebbe più essere principio, quando, di certo, non può neppure esser diade, se non per la participazione di qualcos'altro. » Al. Afrod. Bek. p. 567. b. 568. a.

(2) « Ora, se il numero è un *a qualcosa* o un relativo (di fatto ogni numero è di qualcosa) e il numero è la prima dell'entità, poichè è fin prima della diade, che loro ammettono per principio, sarebbe, nel parer loro, l'*a che* anteriore a quello che è *per sè*: ora ogni *a che* è secondo. L'*a che*, in fatti, indica un rapporto d'una natura preesistente, la quale è prima del rapporto, che le accade d'avere; somiglia a un rimettiticcio, per usare l'espressione d'Aristotile (Eth. Nic. I. 4 196. *a.* 20) ». Ib. Bek. p. 568. - Alessandro ha degli altri argomenti per provare questa necessità di fare nella teorica dell'idee il relativo anteriore all'assoluto. Non mi pare valga la pena di riportargli.

(3) Tralascerò parimente altre prove che qui reca Alessandro, e le quali riescono a dimostrare il medesimo: dagli argomenti stessi co' quali si vorrebbe dimostrare l'esistenza delle specie, si ricava l'impossibilità di dar loro per principii l'*uno* e la *diade*.

non solo dell'essenze, ma di parecchie altre cose: di fatto, l'intellezione unica non ha solamente luogo per le essenze, ma anche per altre cose, e le scienze non trattano solamente dell'essenze, ma anche d'altro, ed infinite altre induzioni simili. D'altra parte, non solo la necessità, ma la dottrina stessa delle idee richiede, che, poichè sono partecipabili le specie, ci siano idee di sole l'essenze: giacchè i sensibili, di certo, non ne partecipano per accidente, anzi bisogna che ciascuna idea sia partecipata solo in tanto, in quanto l'ha qualità di soggetto. Voglio dire, se qualcosa partecipa del doppio per sè, partecipa bensì anche dell'eterno, ma per accidente, essendo codesta eternità un accidente del doppio (1) (v).

5. Di maniera che saranno essenze le specie: dunque, gli stessi nomi indicheranno essenza quag- p. 991. A
giù e lassù: o che varrebbe il dire, che e' ci sia qualcosa oltre a' sensibili, l'uno su' molti? (2)

6. E se le idee, e le cose partecipanti appartengono ad una stessa specie, quel lor chesisia di comune anch'esso sarà: di fatto, perchè mai sopra

(1) L'argomento è complicato, perchè Aristotile vuol dimostrare a un colpo, che le idee devono essere *essenze*, e che non ci possa essere idee se non di sole *essenze*: quantunque questo che risulta necessariamente dal punto più essenziale della dottrina dell'idee, la partecipazione dei sensibili ad esse, non risulta poi nè punto nè poco dagli argomenti co'quali se ne vuol provare l'esistenza. E che non risulti da questi argomenti, è chiaro a chi li rilegge nelle note precedenti: che poi quella partecipazione richieda che s'attribuisca alle idee d'essere *essenze*, e si neghi che ce ne sia d'altre cose che d'*essenze*, s'intende dichiarar qui con un esempio, di cui s'esprime avanti il valore in termini generali. Se un sensibile qualunque diventa doppio, partecipando dell'idea del doppio, non diventa per questo eterno, quantunque *l'idea del doppio* sia eterna. Un'idea, dunque, è partecipata, in quanto è soggetto, e non negli accidenti suoi: e ciascuna cosa ne partecipa, non in quanto accidente d'un'altra, ma in quanto soggetto essa stessa, capace d'accidenti.

(2) Ridà un'altra ragione, e l'è chiara, della necessità d'ammettere, che siano essenze le idee e le cose di cui sono idee.

le diadi corrottibili, e le matematiche molte, ma eterne, ci dovrebb' essere un uno ed identico, la *diade*, e sopra questa e un qualunque *due* sensibile non ci sarebbe? (1). Se, invece, la specie non è la stessa, sarebbero equivoche, e varrebbe come chiamar uomo Callia e il legno, senza averci visto, di sicuro, niente di comune (2).

7. Ma soprattutto, non si saprebbe vedere, cosa mai facciano le specie a'sensibili, sia eterni, sia soggetti a generazione e corruzione, quando nè son loro cause di nessun movimento e mutazione, nè giovano punto alla scienza delle altre cose (giacchè non ne sono essenza; altrimenti, sarebbero in esse): nè per ultimo all'essere, poichè pure non esistono dentro a' loro partecipanti.

8. Forse potrebbe parere che siano cause nella maniera che il bianco mescolato è causa del bianco; se non che questo concetto, che espresse Anassagora per il primo, e poi Eudosso e certi altri, crolla con una strappata: chè è facile d'ammassargli contro obbiezioni molte ed *ab absurdo* (3).

(1) Questa prima obbiezione torna all'argomento del *terzo* uomo nella seconda sua forma. L'ho allegata più su. Vedi nota al § 2. p. 38.

(2) Equivoca con un'altra è una cosa, che n'abbia lo stesso nome ma non la stessa natura o concetto. Perciò le due, dal nome in fuori, non hanno nulla di comune: e dire che l'una sia quello che la è perchè partecipa all'altra, non avrebbe più plausibilità, che a dire che l'uomo sia uomo perchè partecipa al legno. Si osservi che Aristotile vuole che le specie di Platone siano appunto equivoche colle cose; di maniera che solo il secondo membro di quest'argomento cornuto ferisce quella che è davvero dottrina platonica nel parer suo: il primo serve a provare, che quando ammettesse le idee univoche colle cose, non sarebbe meno assurda.

(3) Al. Afrod. cita parecchi argomenti contro questa maniera di concepire la partecipazione delle cose. « Se le idee si mescolano alle altre cose, sarebbero, in primo luogo, dei corpi: giacchè il mischiarsi accade de' corpi Oltre di ciò, saranno contrarie alle cose: giacchè il miscuglio accade tra contrarii. Ancora, l'idea sarà mischiata o tutta in ciascuna delle cose nelle quali si mescola, o parte. Se tutta, ci sarà in più cose un che si sia di numericamente uno; giacchè l'idea è numericamente una: se poi in parte, quello che parteciperà d'una parte dell'*uomo per sè*, e non dell'*uomo per sè*, sarà uomo. Inoltre saranno divisibili le idee, che pure sono impassibili ecc. ecc. p. 572 b.

9. Le altre cose, dunque, non possono essere per via delle specie proprio in nessuno di quei modi che s'usa dire.

E dire che le sono esemplari e l'altre cose ne partecipano, è un parlare in aria, e far metafore poetiche: quale sarà mai quest'operante che riguarda all' idee?

10. Qualunque cosa, poi, può ed essere e venir simile a qualunque altra, senza essere ritratta a sua immagine: di maniera che ci essendo e non ci essendo Socrate, potrebbe uno venir come Socrate. Nè fa divario che il Socrate sia eterno (v).

11. E ci sarà poi parecchi esemplari e perciò specie del medesimo: l'uomo, verbigrazia, avrà per esemplari l'*animale* e il *bipede*, ed, insieme, anche l'*uomo per sè* (1).

12. E per giunta, ci saranno esemplari non solo delle cose sensibili, le *specie*; ma ancora delle stesse *idee*. Il genere, verbigrazia, sarà esemplare in quanto genere, delle specie sue; di maniera che

(1) « Se le idee sono esemplari de' sensibili, ci saranno più esemplari del medesimo, e perciò più idee. Giacchè se l'uomo è *animale* e *bipede* e *uomo*, e queste idee differiscono l'una dall'altra, ci dovrebb'essere di ciascuna di esse un esemplare, un'idea, e l'uomo partecipare dell'*uomo per sè* e dell'*animale per sè* e del *bipede per sè*. Ma se nell'*uomo per sè* stanno idee differenti l'una dall'altra, l'idea non sarà più semplice, ma composta d'idee; e se è idea ciascuna delle componenti come pure è, ci sarà idea anteriore ad idea. Di fatto, l'*animale per sè*, è primo dell' *uomo per sè*; giacchè l'animale è genere; altrimenti, l'idea dell'*uomo per sè* sarebbe priva dell'*animale:* che è impossibile. Dunque, l'*uomo per sè*, essendo pure animale, partecipa dell'*animale per sè*. Di maniera che l'uomo sarà immagine non pure dell'uomo ma dell'animale; posto che partecipa dell'animale, e l'immagine perciò dell'animale e dell'uomo sarà tutt'uno. Anzi, l' uomo non parteciperà solo dell'*animale per sè*, ma ancora del *bipede per sè*. In fatti, non è, di certo, *bipede* per essere uomo, essendoci anche altri animali bipedi; nè per essere animale, essendoci anche degli animali non bipedi ». Al. Afrod. Bek. p. 575 a. Il testo di questo commento è assai guasto, e il Sepulveda si allontana in molti punti dal testo del Brandis. Spero di avere altra volta l'occasione di publicarlo correttamente: qui non sarebbe il luogo: tanto più che il senso è indubitato.

una cosa stessa sarà a un tempo esemplare ed immagine (1).

13. Di più, pare davvero impossibile, che l'essenza stia in disparte da ciò di cui è essenza: come mai dunque, le idee, che son pure essenze delle cose, ne starebbero in disparte?

14. E pure nel Fedone si dice, che le specie son cause e dell'essere e del generarsi (2); quantunque, da una parte, anche essendoci le specie, non perciò si generano le cose che ne partecipano se non ci sia il movente, e dall'altra, parecchie altre cose si generano, una casa, per esempio, ed un anello, delle quali non diciamo che ci sia specie: di maniera ch'è manifesto, che potrebbero anche quelle altre cose ed essere e generarsi per cause conformi a quelle, per cui si generano le ultime allegate.

15. Inoltre, se le specie son numeri, come saranno mai cause?

Forse, per via, che gli enti sono parimenti de' numeri, e un tal numero, per esempio, è uomo, un tal altro Socrate, e un tal altro Callia? E perchè mai quelli son cagione a questi? Di certo, che gli uni siano eterni, gli altri no, non ci fa nulla (3).

(1) « L'*animale per sè*, in effetto, sarà esemplare dell'*uomo per sè*, dovendo il genere essere esemplare delle specie proprie, poichè ciascuna è il genere con qualcos'altro: e così le specie, esemplari degli enti, saranno immagini esse stesse d'idee ». Ib. Ar. talora usa promiscuamente *genere* e *specie*: talora, come qui, gli distingue. Vedi Schwegler (Met. III. p. 90).

(2) Ha mostrato che non possono esser cause dell'essere nel § precedente: qui dimostra, come non possono neppur essere cause del generarsi delle cose. Bisogna abituarsi a questa complicazione del ragionamento in Aristotile. Vedi Phaed. 100. D. e Ar. de Gen. et corrupt. II. 9. 335. *b*. 18.

(3) « Si domanda: se le idee son numeri, come saranno mai causa delle cose di quaggiù? Forse, per via che anche le cose di quaggiù son numeri come l'*idee*, diversi però da queste, e differenti gli uni dagli altri come quelle le une dalle altre, ed un altro numero è uomo, un altro

Se invece per via che queste cose di quaggiù sono, come un accordo, proporzioni di numeri, allora, di sicuro, ci dovrà pur essere qualcosa che sia il soggetto delle proporzioni. Ora, se questo qualcosa di soggetto, se la materia c'è, i numeri stessi saranno anche loro proporzioni di cosa diversa con diversa. Voglio dire, se Callia è proporzione in numeri di fuoco e terra ed acqua ed aria, anche l' idea-numero sarà proporzione di parecchie materie diverse: e l'*uomo per sè*, faccia poi o non faccia un numero, sarà sempre proporzione in numeri, e non numero per essenza. Non ci sarà dunque numeri di sorta (1) (x).

cavallo, un altro Platone, un altro Socrate, e gli enti differiscono secondo la differenza de' numeri. Ma se così, come mai i numeri ideali saranno cause a questi numeri quaggiù, i quali son gli esseri? Se anche fossero eguali i numeri di quaggiù a quelli, e che, per dirne una, l'uomo ideale ed il sensibile fossero parimenti una *quintina*, fuori che quella eterna, questa non eterna, come mai quella quintina là sarà causa dell'essere a questa quintina qua? Giacchè, di certo, non sono i numeri eguali causa gli uni agli altri di essere. Anzi, come un numero sarebbe mai causa dell'essere a un numero? » Al. Afrod. Bek. pag. 576, b. 25 seg.

(1) Aristotile vuol dimostrare, che i numeri non possono essere cause delle cose neppure se queste si suppongono essere proporzione di numeri come tanti accordi; e come tali, effetti de' numeri. Poteva girar largo il suo argomento: ma a lui piace di trabalzar l' avversario e gira stretto. Preferisce dunque di mostrare che se così fosse, i numeri, da' quali si vogliono cagionate queste proporzioni, non sarebbero più numeri, ma proporzioni essi stessi. In fatti, se le cose sono proporzioni come gli accordi, ci avrà ad essere qualcosa di cui siano proporzioni, come per gli accordi c'è il suono. Ora, dunque, in primo luogo, non basteranno a spiegare le cose, perchè non le spiegherebbero se non in quanto proporzioni, che è dire solo formalmente: resta la materia a spiegare, di cui la forma è forma. Non basta; giacchè come le cose sono simili all'idee, alle quali partecipano, se le cose son proporzioni in una materia, così anche l' idee saranno proporzioni in una materia: e perciò, siano o no numeri sotto altri aspetti e per altre ragioni, certo non si potranno dir numeri, ma solo proporzioni di numeri, in quanto son cause di proporzioni sensibili. Adunque a dire che le cose sensibili sono effetti dei numeri ideali, non pure non si riesce a dimostrare che possano esserne effetti, ma, quello ch' è peggio, si riesce a scalzare la causa; perchè se gli effetti fossero proporzioni, non potrebbero le cause esser numeri.

16. Di più, di molti numeri si fa un numero; ma come di molte specie una specie?

17. Direte che il numero unico, il diecimila per esempio, si compone cogli elementi del numero? Ebbene, che relazione avranno le monadi? (1)

Che se sono della stessa specie, verran fuori di molti assurdi (2); e punto meno se non sono della stessa specie, e si fan diverse tanto l'una dall'altra quelle che costituiscono una stessa idea, quanto una qualunque da qualunque altra: giacchè in che mai differirebbero, impassibili come sono? (3). Son davvero concetti nè plausibili nè coerenti.

(1) L'argomento è rapidissimamente ed appena indicato. Alessandro lo dà alla distesa: ma basterà formolarlo così. Un numero composto di parecchi altri non si compone di questi numeri come unità complesse, ma delle unità elementari nelle quali si scompone ciascuno dei numeri che lo compongono. Aristotile accetta questa risposta degli avversarii: e ripiglia: Adunque, una specie unica si comporrà di parecchie specie, perchè ciascuna di queste è come composta di altri elementi primarii ne' quali si può scomporre, e ciascuno dei quali si può sommare con gli altri d'un'altra specie, com'è sommato già con quelli della specie propria. Ora, sia: bisognerà pure dire se questi elementi primarii ovvero monadi di ciascuna specie sieno della stessa specie tra loro, o di specie diversa.

(2) Alessandro annovera qui una parte degli assurdi, che risultano dal supporre le monadi della stessa specie. « Se le monadi son tutte della stessa specie, perchè mai certe fanno un'idea, certe un'altra e non quella stessa? - E in questa ipotesi, qualunque numero potrà essere una certa idea, non solo quello che sia composto di quelle tali monadi, delle quali vogliono che quell'idea si componga, essendo della stessa specie tutte le monadi delle idee. Oltre di che, tutte le idee, composte come sono di monadi della stessa specie, non potranno differire d'altro che nel numero delle monadi: e solamente così differiranno anche le cose partecipanti con loro. Pure, di certo, il razionale non differisce dall'irrazionale nel numero, ma piuttosto nella qualità: che se dicessero che l'irrazionale consista nel minor numero delle monadi, gli è chiaro, che, quando, aggiungendo delle altre monadi all'irrazionale, glie se ne dessero tante quante n'ha il razionale, diventerebbe il razionale stesso ». Al. Aphrod. p. 578 e seg.

(3) Le monadi, in fatti, non possono avere per nessun verso veruna differenza tra loro, essendo la monade un concetto astratto e meramente formale. « La posizione, dice Aristotile nel primo dell'Anima (c. 4. p. 409 a. 20), è la sola differenza possibile tra monadi: se non che le monadi che hanno posizione, non sono più assolutamente monadi, ma corpi e punti, che non hanno che fare colle monadi delle quali si ragiona qui » Ib. p. 578 b. 6 seg. Vedi Met. XIII. 6. 1080 a. 23,-7. 1081. b. 35.

18. Aggiungi (1) ch'è necessario di ammannire un altro genere di numero, che sia l'oggetto dell'aritmetica e di tutte quelle entità, che taluni chiamano le intermedie: ora, come e da quali principii saranno; o perchè saranno intermedie tra le cose di qui e le idee? (Y)

19. Ancora, le monadi contenute nella *diade* verranno ciascuna da una *diade* anteriore: che è im- p. 992. A possibile (2).

20. Ancora, come mai tutto il numero insieme sarebbe *uno*? (3)

21. Aggiungi al detto finora, che se le monadi sono differenti, si doveva tenere il linguaggio di coloro i quali ammettono quattro o due elementi: di fatto, tutti questi non fanno elemento il comune, ma il fuoco o la terra, abbiano o no qualcosa di comune, il corpo. Ora, invece si parla come se l'*Uno* fosse un composto similare, a modo d'acqua o di fuoco:

(1) Secondo Al. Afrodisio, si deduce qui un'altra conseguenza dalla supposizione che le monadi siano differenti di specie.

(2) Ciascuna delle due monadi della *diade* non è principio, essendo principio il loro complesso. Ora, come ogni cosa che non è principio, è da un principio, ciascuna di queste monadi verrà da' principii, e però da una *diade*, poichè la *diade* è principio; e da *diadi* diverse, perchè le son monadi diverse. Di maniera che si dovrà sempre supporre delle diadi anteriori a quella delle cui monadi si dimanda da che principio siano. C'è dunque tre assurdi: l'uno, che il principio non sia il primo, ma abbia qualcosa d'anteriore: l'altro, il processo all'infinito: il terzo, che la monade risulti da una diade. Vedi Al. Afrod. p. 5796. v. 17-30.

(3) « Ciascuna idea è un'unità, e ciascuna idea è numero. Il numero dunque è uno; oh, perchè mai? E per qual mezzo, compostosi un qualunque numero di molte monadi, il numero che ne risulta si fa uno? Che è quello che gli dà la specie e l'*uno*? E come diventa egli un'unità? Che se non fosse uno, l'idea non sarebbe più numero: giacchè l'idea è unità. Se poi è uno, perchè uno? E da che ha l'essere uno? Che se c'è qualcosa che unifica i numeri e gli fa idee, non saranno più le idee stesse principio dei numeri, ma lo sarà piuttosto quello che togliendo loro la moltiplicità, fa uno ciascun di loro. » - Ib. 30-39. Questa difficoltà che è forte, se le monadi sono della stessa specie, regge anche meglio, se, come si suppone qui, le monadi sono di diversa specie.

ma se così, i numeri non saranno essenze. Se non che si tocca con mano, che se c'è un *uno per sè* ed è principio, l'*uno* s'intende in più maniere: sarebbe impossibile altrimenti (1).

22. Quando poi vogliamo ridurre l'essenza a' principii, facciamo le lunghezze dal *lungo e corto* (una forma del *piccolo* e *grande*), e la superficie dal *largo e stretto*, e il corpo dall'*alto e basso* (2).

(1) « Se le monadi sono, nel loro parere, differenti, bisognava, che, determinando, facessero elemento e principio una certa tal monade particolare, non il comune, la monade assoluta. Giacchè come quegli i quali ragionano di elementi corporei, non fanno elemento il corpo assoluto, ma, perchè i corpi differiscono di specie, determinano e dicono quale tra' corpi pare loro che sia elemento, l'aria, per esempio, o qualche altro simile, ma non mai il corpo comune assolutamente (in fatti, o che ci sia, o che non ci sia questo corpo comune al di fuori delle cose delle quali si predica, di certo, non lo fanno elemento; se l'avessero fatto, non avrebbero ammesso per elemento più l'uno qualunque di quelli che ammettono, che ogni altra cosa di cui si predica corpo); anche a' platonici sarebbe del pari bisognato di determinare quale *uno* e qual monade fanno elemento, se le monadi differiscono. Ora, invece dicendo assolutamente *l'uno*, parlano come se le monadi fossero della stessa specie, e le fanno poi, d'altra parte, differenti. Che è ciò che Aristotile dice con quelle parole: *come se l'uno fosse un composto similare a modo di fuoco e d'acqua.* Col *similare* ha inteso indicare la indifferenza e l'identità di specie delle monadi. Ma se le monadi fossero così, i numeri, cioè a dire l'idee, non sarebbero più essenze; giacchè le idee sono i numeri di cui parla qui. Di fatto, se le monadi fossero della stessa specie come sono nel nostro numero, il numero ideale composto di monadi della stessa natura di quelle del nostro, non sarebbe più essenza di quello che lo sia il nostro numero: che non l'è punto. È evidente, non però di meno, che la loro opinione non è questa: e che ammettono, per contrario, un *uno* non identico nè della stessa specie cogli altri, e questo facciano principio: ora, se è così, le monadi non saranno della stessa specie, e l'*uno* si dice in più sensi. In fatti, è altrimenti impossibile di far principio l'*uno*. Ma così, d'altra parte, ritorna la necessità di qualificare determinatamente il loro principio. » Al. Afrod. Bek. p. 580. a.

(2) « Espone qui l'opinione platonica come ha fatto ne' libri della filosofia. Volendo risolvere gli enti (che chiama qui come sempre, essenze), volendo, dico, risolvergli ne' principii che ammettevano (e per loro erano principii degli enti il grande e piccolo che chiamavano *diade* indeterminata), volendo adunque risolvergli in questa, facevano principii della lunghezza il *corto e lungo*, (sia che volessero intendere che la lunghezza si generi da quella sorta del *grande e piccolo*, che è il *lungo e corto*, sia che

Quantunque, a questo modo come mai potrebbe avere o la superficie una linea, o il solido una linea ed una superficie? Di fatto, altro genere è il largo e stretto, ed altro l'alto e basso. Perciò come il numero non sta in questi perchè il *molto e poco* è genere diverso da loro, così, evidentemente, verun altro de' generi superiori non starà mai negl' inferiori (1). Nè si può dire che il largo sia genere del profondo: il corpo, in tal caso, sarebbe una superficie (2).

23. Oltre di ciò, di che mai si faranno e d'onde vi s'introdurranno i punti? Con questi punti, Platone talora s'acciuffava, come essendo un domma geometrico, e chiamandogli ora principii di linea, ora e spesso *le linee insecabili*. Comunque sia, è pur necessario, che un termine l'abbiano: di maniera che colla stessa ragione che c'è linea, c'è punto.

24. Ma in somma, la filosofia cerca la causa delle cose che si percepiscono: e noi abbiamo messo questo da canto (di fatto non diciamo nulla della causa donde viene il mutamento), e, figurandoci

ogni linea consista dell'una di queste due cose): e della superficie lo *stretto* e *largo*, che sono un'altra forma di grande e picciolo ecc. » Aless. Afrod. p. 581 a. 8 seg.

(1) Ogni solido, di certo, ha superficie e linee, ogni superficie ha linee. Pure questo fatto non si può spiegare tirando a principii diversi il solido, la superficie e la linea. Il solido che viene dall'*alto* e *basso*, non avrà nessuna delle proprietà che derivano dal *lungo* e *corto* o dallo *stretto* e *largo*; di maniera che dovrà mancare di superficie e di linea: ch'è assurdo. Il che è tanto più vero, che e' concedono che il numero, come quello che deriva dal *molto* e *piccolo*, genere diverso, non si trova nella linea, nella superficie o nel solido. Allo stesso patto, la linea non si troverà nella superficie, derivando l'una da genere diverso dell'altra. Di maniera che le proprietà più semplici e che non bisognano d'altre per essere, non coesisteranno coll'altre più composte, e che hanno bisogno di loro per essere.

(2) Di fatto, se il profondo fosse specie del largo, dovrebbe avere qualcosa di comune con questo. Ora, il comune non potrebbe essere se non l'essenza stessa del largo, ch'è semplicissima; ed è appunto l'estensione intesa per un verso contrario a quello con cui s'intende nel profondo.

d'esprimere l'essenza di quelle cose, diciamo bensì che ci sia dell'altre essenze, ma della maniera nella quale quest'altre sieno essenze di quelle, ce ne sbrighiamo con una parola vôta: giacchè il partecipare, e' s'è già detto, non è nulla. E nè anche con quello che vediamo esser causa delle scienze e per cui ogni intelletto ed ogni natura opera, nè anche con questa causa, che pure s'afferma che sia uno de' principii (1), le specie hanno nulla che fare. Pur troppo, le matematiche son diventate la filosofia per i moderni, quantunque protestino, che non si devono studiare se non in grazia delle altre scienze.

25. Oltre di che, si direbbe che l'essenza soggiacente in qualità di materia abbia del matematico, e si predichi e sia piuttosto una differenza dell'essenza e della materia che non una materia: la differenza, voglio dire, del *grande e piccolo*, appunto come i fisiologi introducono il rado e il denso, affermando che queste sieno le differenze del soggiacente: di fatto, sono un soverchio ed un difetto (2).

26. E il movimento? Se del *grande e piccolo* si farà il movimento, si dovranno, di certo, muovere le specie: e se no, donde è venuto mai? Giacchè ne va lo studio stesso e per intero della natura (3).

27. Una cosa ancora che pare facile a dimostrare, che tutte le cose ne facciano una, non riesce. In fatti, mediante la loro estrinsecazione (4) (2), non

(1) Il bene, la causa finale.

(2) Come il grande e il piccolo.

(3) Diventa impossibile, se non ci è il movimento; e perciò non si può fare a meno di rispondere al quesito dell'origine del moto.

(4) « I Platonici procuravano mediante una sorte di estrinsecazione di risolvere tutti gli enti nell' *uno* e nella essenza: e il processo della loro estrinsecazione era così. Partendo da' singoli uomini, osservavano la si-

diventano tutte le cose una sola, ma, quando non si neghi lor nulla, si trova solamente un certo *uno* per sè: e neppur questo, se non si conceda loro che ogni universale sia genere: il che, in parecchi casi, non si può (1).

28. E neppure delle lunghezze e delle superficie e de' solidi, che allogano dopo i numeri, sanno render nessuna ragione nè del come sono o potranno essere, nè del valore che abbiano. In fatti, non possono essere nè le specie (giacchè non son numeri), nè gl' intermedii (giacchè questi sono entità matematiche), nè i corruttibili; perciò questo

miglianza che correva tra tutti, e trovandola unica ed identica in tutti quanti gli uomini, li risolvevano tutti in questa unità, e dicevano che gli uomini siano per la partecipazione dell'uno, e quest'uno sovrastante agli uomini lo chiamavano l'*uomo per sè*. Facevano il medesimo de' cavalli, de' cani e degli altri animali. Dopo di che, paragonando gli uomini co' cani e cogli altri animali, assumevano da capo, che gli animali avessero l'essere a norma di un certo *uno*, il quale *uno* davano per causa dell'esser loro animali, e perciò introducevano un'altra unità ed idea, che chiamavano l'*animale per sè* e in cui risolvevano gli animali. E pigliando da capo in un fascio gli animali e le piante e gli altri corpi, e trovandogli essere essenze per via della comunanza di un UNO, assumevano un'idea ed unità dell'essenza, e sotto questa sola raccoglievano tutte le essenze. E aggiungendo che l'essenza e la qualità siano enti per la partecipazione dell'ente, e introducendo così l'ente per sè, riducevano tutti gli enti in quest'*ente*. E procedendo così e servendosi della estrinsecazione, pareva loro di risolvere tutti gli enti nell'*uno* e nel principio ». Aless. Afrod. Bek. p. 583 b. 22, seg. Br. p. 55.

(1) « Talune, in fatti, delle proprietà predicate comunemente di certe cose non possono essere generi di quelle cose delle quali si predicano in comune. Tali sono tutte quelle, che indicano simiglianze, o negative o accidentali o consistenti in una relazione. E soprattutto i predicati a più sensi. Ed accenna soprattutto a questi per cagione dell'ente, che i Platonici assumevano come un genere comune di tutti gli esseri, e perciò ammettevano l'idea dell'ente per sè e dell'uno per sè, e vi riducevano ogni cosa. Ora se l'uno non è genere, ma un predicato a più sensi, come crede Aristotile, è chiaro che non potrebbe per opera sua correre una simiglianza essenziale tra gli esseri. » Ho dato un sunto del commentario d'Alessandro. Bek. p. 584 a. 21 - b. 18. Br. p. 56.

genere di cose parrebbe un altro diverso, un quarto genere (1).

29. In somma, cercare gli elementi degli enti, i quali pure si dicono in più sensi, senza distinguergli, è un non volerli trovare, soprattutto quando appunto si cerchi da quali elementi risultino. Di certo, non c'è verso d'appurare da quali elementi risulti il fare e il patire o il diritto, ma, se pure, si può di sole l'essenze: di maniera che non è il vero, che degli enti tutti si cerchi o si creda d'avere gli elementi (2).

30. E come si potrebbe mai imparare gli elementi di tutte le cose? Di fatto, è evidente, ch'e' si dovrebbe poter essere già stato avanti senza

(1) « Gli enti, per i Platonici, sono o idee o entità matematiche o sensibili. Ora, la lunghezza per sè e la superficie per sè e il solido per sè, non saranno idee; perchè le idee son numeri, secondo loro, e la lunghezza, la superficie e il solido vengono dopo a' numeri. Nè saranno neppure le entità intermedie, o matematiche che si voglia dire; di ciascuna di queste, in fatti, ce ne sono parecchie, dove tanto della lunghezza per sè, quanto della superficie per sè, e del solido per sè non ce n'è parecchi. Ma neppure saranno i corruttibili e sensibili: perchè nessun di questi è proprio *ente* ». Aless. Afrod. Bek. p. 985 a. 10 - 18. Br. p. 59 seg. Vedi s. Thom. lib. I, lect. XVIII E. « Huiusmodi autem lineae et superficies, ex quibus componuntur corpora sensibilia, non est possibile esse species: quia species sunt numeri essentialiter: huiusmodi autem sunt post numeros. Nec iterum potest dici, quod sunt intermedia inter species et sensibilia; huiusmodi enim sunt entia mathematica et a sensibilibus separata, quod non potest dici de illis lineis et superficiebus, ex quibus corpora sensibilia componuntur. Nec iterum possunt esse sensibilia: nam sensibilia sunt corruptibilia; huiusmodi autem incorruptibilia sunt, ut infra probabitur in tertio. » Ci ha una differenza e di rilievo, tra le due interpretazioni: pure la seconda non pare fatta senza una notizia della prima.

(2) L'ente ha parecchi sensi, secondo Aristotile: e senza distinguerli non si può trovare i principii di ciascuna specie d'ente. Questa difficoltà aumenta, quando si vuol trovare i principii materiali degli enti, gli elementi co' quali si compongono e si fanno. Perchè l'ente, nella più parte dei sensi nei quali è preso, e n'allega qui due, la categoria del fare e patire e quella della relazione, non gli ha in proprio, nè risulta da elementi, come da principii materiali. L'essenza è una specie d'ente, la principale e fondamentale, e d'essa sola si possono trovare così gli elementi. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 585 a. 25 - b. 3.

conoscer nulla. Giacchè chi impara sia geometria, sia qualunque altra disciplina, può già sapere altre cose, senza che pure preconosca nessuna di quelle, che quella scienza tratta e che sta per dovere imparare. Di maniera, che se ci fosse, come alcuni dicono, una scienza di tutte le cose, quello che l'impara dovrebbe essere stato un tratto senza conoscer nulla. Eppure non s'impara, senza che o tutte o alcune proposizioni non siano precognite; sia che si proceda per dimostrazione, sia per definizioni (giacchè bisogna che si preconoscano i termini, da' quali risulta la definizione), sia, parimente, per induzione. Che se poi questa scienza ci fosse innata peravventura, gran cosa davvero, che non ci p. 993. A accorgessimo di avere la più eccellente di tutte.

31. Di più, come si potrà conoscere di che siano gli enti, e come sarà mai chiaro (1)? C'è il suo nodo anche qui: potrebbe quistionarsene, come d'alcune sillabe: alcuni, per esempio, dicono che lo *za* si componga dell'*s*, del *d*, e dell'*a*, alcuni ne fanno un suono diverso, e punto uno dei noti (2).

32. Inoltre, le cose, che sono sensibili, come si potrebbe conoscerle senza averne la sensazione? Eppure, di certo, si dovrebbe, se sono appunto quelli (AA) gli elementi da cui, come le sillabe composte da' loro, si deriva ogni cosa.

(1) « Se sono comuni ed identici i principii di tutte le cose, come uno saprà che i principii sono que'tali, e che proprio da que'tali derivano gli enti, quando non preconosca alcune cose, mediante le quali conoscere e dimostrare, che sono appunto que'tali? Come mai chi non ha modo di riconoscere quello che cerca, saprà, che son piuttosto questi che questi altri? Giacchè, di certo, quelli che dite voi non saranno riconosciuti da tutti per principii; ma, siccome si quistiona della sillaba *Za* se si deva scrivere col *z* e l'*a*, o col, *s* e il *d* e l'*a*, così si potrà quistionare della stessa maniera intorno a' principii ». Aless. Afrod. Bek. p. 586, b. 13 seg. Br. p. 58. -

(2) Nella antica scrittura lo zita si scriveva per *sd*, il xi per *cs*, il psi per *ps*.

CAPO X.

RIASSUNTO DELLE CRITICHE FATTE ALLE PRECEDENTI FILOSOFIE.

P. 993. A. 11. 1. Adunque risulta chiaramente anche dalle cose dette prima, che tutti cercano le cause discorse ne' libri naturali, e che non si potrebbe fuori di queste trovarne dell'altre. Pure, si vede ora, le han trattate confusamente; e sotto un aspetto sono state discorse tutte, sotto un altro nessuna.

2. Di fatto, la filosofia primitiva pare che balbetti d'ogni cosa, come giovane e rozza ch'era su que' primordii. Empedocle, per esempio, dice perfino, che l'osso sia per il *concetto:* ebbene, questo è appunto la quiddità e l'essenza della cosa. Ora, è necessario, che o ci sia parimenti il concetto della carne e di ciascun'altra cosa o di nulla: giacchè per esso sarà e la carne e l'osso e ciascun'altra cosa, e non per la materia che chiama fuoco e terra ed acqua ed aere. Se non che tutto questo, se altri gliel avesse detto, l'avrebbe necessariamente accettato: pure, lui non l'ha saputo spiegare.

3. Ma questi son punti messi già in chiaro più su; ora facciamo di percorrere le quistioni, che potrebbero suscitare: forse il venirne a capo ci gioverà a sbrigarci di poi da altre quistioni successive.

NOTE AL LIBRO PRIMO

(A) Queste ultime parole del periodo, che seguono il verso di Simonide, sono un' obbiezione di Aristotile o continuano a dare il sentimento del poeta? L' Argiropulo, seguendo Alessandro Afrodisio (nella trad. del Sepulv., p. 4. verso Bekk. p. 529), le ha intese per un' obbiezione; il Bessarione, non discostandosi dall'antica traduzione latina (il cui senso è accertato dall' interpretazione di S. Tommaso, p. 5. r. D. ecc.), le ha intese come una continuazione del sentimento di Simonide. Il primo è seguito da' signori Pierron e Zévort (che citerò quind'innanzi colle iniziali PZ); il secondo dal Cousin e dall'Hengstenberg. Il testo, senza fallo, favorisce più l'interpretazione del Bessarione, quantunque non si possa dire che escluda affatto l'altra. Se non che il dubbio è sciolto dall'esame accurato del carme di Simonide, a cui qui si riferisce Aristotile, e di cui ci restano frammenti, sufficienti al bisogno nostro, nel Protagora di Platone. Quivi Simonide s'oppone a un detto di Pittaco: *χαλεπὸν ἐσλὸν ἔμμεναι*, *difficil cosa è l'esser buono*, sostenendo lui che sia piuttosto impossibile, e che si deva ascrivere solo a Dio il privilegio di questa bontà stabile e sicura, della quale si può dire che *sia*: che all'uomo è già difficile a diventar buono, e che a lui basta, se uno non sia cattivo, o non disabile troppo, o conosca, uomo intero, la giustizia salvatrice delle città: *ἔμοιγε ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς τ'ὀνασίπολιν δίκαν, ὑγιὴς ἀνήρ. κ. τ. λ.* (Plat. Prot. 346. c. Bergk. Poetae Lyrici Graeci. p. 745). È chiaro, dunque, che Aristotile, con quella libertà con cui gli antichi trattavano le citazioni, trae alla scienza quello che Simonide dice della virtù, e che, dopo averne citate alcune parole: - *θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας* - continua a darne solo il senso in quello che segue. L'errore d'Alessandro Afrodisio è proceduto dal paragone troppo frettoloso di questo luogo con uno degli Eth. Nic. X. 7. Bekk. p. 1177, dove Aristotile, parlando della vita spe-

culativa, consente che sia divina, ma vuole non per tanto, che si deva seguire, e lasciar dire coloro che ammoniscono l'uomo ad avere umani disegni, il mortale a far da mortale: anzi, dice lui, bisogna « che l'uomo s'immortalizzi quanto più sa e può, e faccia il poter suo per vivere secondo quello che ha di meglio in sè: giacchè s'egli è piccolo di mole, di potenza e di pregio avanza a gran pezza ogni cosa ». Certo, queste parole nobilissime possono servire di risposta a quelle di Simonide: ma gli è evidente, che il luogo degli Etici, che non si riferisce ad esse, ma bensì a un motto, non si sa se di Teognide o di Solone (Eustr. in Moral. Arist. ad h. l. p. 526), o d'Epicarmo (Zell. Comment. p. 458), passato in proverbio ed usato variamente (Arist. Rhet. II, 21. Bekk. p. 1394, *b*. 24. Pind. Isthm. V, 20. Eurip. Bacch. allegato dal Camerario e altrove e altrimenti in Zell. l. c. e Mitscherlich. ad Hor. Carm. IV, 7, 7), non si può punto usare immediatamente per l'interpretazione del presente luogo dei Metafisici. Aristotele qui non obbietta a Simonide: ma rigetta la sua testimonianza e quella degli altri, dichiarandoli poi, nel seguente paragrafo, incompetenti. Del resto, le parole nell'interpretazione dell'Afrodisio non potrebbero dare se non questo senso: *Pure sconviene all' uomo di non tentare una scienza proporzionata a lui.* Che sarebbe una petizion di principio e perciò una risposta insulsa, quistionandosi appunto se gli sia proporzionata.

(B) Il Cous. traduce: « Dieu est reconnu de tout le monde comme le principe des causes ». Ha con se PZ: ma contro di se il Bess., l'Argirop., l'Hengst., e quel che è peggio, il testo, la storia della filosofia e la dottrina d'Aristotile. Nè quella nè questa s'accorderebbero in questa sentenza: tanto che se il testo la desse, bisognerebbe correggerlo. A. A. non è ben chiaro (Be. p. 530. Sep. p. 5. v.): Ascl. (Be. ibid.) non ha nulla.

(C) *Ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν.* Bekk. p. 383. v. 12, 18. P. Z. hanno fatta una lunga nota per voler tradurre altrimenti. Non gl'imiterò; giacchè l'autorità dell'Argiropulo e del vecchio traduttore latino, seguito da S. Tommaso, a'quali si conformano, non può contendere con quella concorde dell'Afrodisio, dell'Asclepio, dell'Annotatore marg. del Laurenziano e degli altri traduttori e commentatori che fanno con me. Non per questo m'accordo io del tutto col Bess., col

Cousin, coll'Hengst. in quanto alla costruzione della frase. Non hanno badato, mi pare, che l'inciso - *καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν* - non fa punto seguito a tutto il resto del periodo: *ἄρχονται ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου κ. τ. λ.* Se dovesse far seguito, si dovrebbe scrivere *οἱ μήπω τεθεωρηκότες κ. τ. λ.* Perciò sottintendo *ἐστὶ*: e costruisco: *καθάπερ ταὐτόματα ἐστὶ τῶν θαυμάτων* (*passano per meraviglia*) *τοῖς κ. τ λ.* E stamperei tutto il periodo così.....: *ἄρχονται μὲν γὰρ ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ ὄντως ἔχει* (*καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόμ· τοῖς μήπω τεθεωρ. τὴν αἰτ.*) *ἢ περὶ τὰς κ. τ. λ.* Ho affatto con me la nota marg. del cod. Laur. *θαυμασιὰ δὲ λέγει τὰ ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν δεικνύμενα παίγνια, οἷον ἄψυχά τινα εἴδωλα δοκοῦντα ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι.*

(D) Il proverbio è, *δεύτερον ἄμεινον*: *meglio la seconda volta*. Vedi A. A. Ascl. Bekk. p. 530, Br. p. 13.

(E) Tutto questo fa un periodo solo, assai intricato nel greco, punteggiato male dal Bekker (983 a. 24 *b*. 3.), e bene dal Bonitz. (Observ. p. 34). In italiano non poteva restare così d'un pezzo ed è bisognato spezzarlo. Pure, darò qui un' altra traduzione della seconda sua parte, più prossima al testo, perchè mi pare che agevolerà il lettore a capire lo stile d'Aristotile, e a fargli meglio scusare il modo sommario con cui qui scorre su un punto di tanto rilievo. « Ora, che causa si dica in quattro sensi, e che una causa si dica che sia l' essenza e la quiddità (il *perchè* in fatti si riduce da ultimo al concetto, e il *perchè* primo è causa e principio), e l'altra causa sia la materia ed il soggetto, la terza quella donde è il principio del movimento, la quarta la causa contrapposta alla precedente, il *fine per cui* ed il bene (chè questa è il termine d'ogni generazione e movimento), che, voglio dire, sien queste le cause e così, s'è studiato abbastanza nei libri della natura etc. »

(F) È una lode o un biasimo questo *venir dopo co'fatti*, che risponde per lo appunto alla frase greca *τοῖς ἔργοις ὕστερος*, e ne mantiene felicemente tutta l'ambiguità? Venir co'fatti dopo un altro nella scienza quando gli s'è anteriore di tempo, può valere e che si sia visto più di lui e che si sia visto meno. Gli scoliasti greci, che ci rimangono, (Bekk. p. 534. Br. p. 19. vedi P. Z. p. 233), son tutti d'accordo, che Aristotile qui preponga Empedocle ad Anassagora: e A. A. ne reca in prova che Aristotile altrove (Phys. I, 4, p. 188, I, *b*. p. 189. de Coelo III, 4. p. 302: concordano Siriano, Simplicio, Filopono,

e gli altri secondo Karsten Empedocl. p. 334.) vuole che abbia fatto meglio Empedocle ad ammettere soli quattro principii che Anassagora ad ammetterne infiniti. È adunque indubitabile che in questo punto Aristotile prepone il primo al secondo. Ma come altrove magnifica assai Anassagora (Met. I, 3, p. 984. *b.* 17. - Ibid. 8. p. 989, *b.* 19) e lo prepone ad Empedocle, è evidente che quel giudizio si deve restringere a questo punto del numero di principii. Avrei potuto agevolmente far più precisa la frase che nel greco: ma m'è paruto meglio lasciarla egualmente incerta. Ad ogni modo la interpretazione singolare del Cousin *(Anass. qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivait après lui)*, non è certo da approvare. Chi vuol vedere, come l'Hegel tratti leggermente i testi, riscontri a pag. 335 della sua storia della filosofia; che pure è un gran libro.

(G) Il testo Bekkeriano, conforme all'antiche edizioni e traduzioni dell'Argir. e del Bess., legge così l'ultima parte di questo periodo: *τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν: καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιον ἐστιν.* p. 984 *a.* 31 - *b.* 1. Come ognun vede, io ho tralasciato la parentesi e le ultime quattro parole, seguendo l'autorità d'un codice Laurenziano (A^b), e in parte, quanto alla parentesi, anche quella d'uno de'Parigini (F^b). Così ha fatto il Brandis e dietro lui il Cousin e l'Hengstenberg. In vero, sono evidenti interpolazioni, di cui si rintraccia l'origine negli scoliasti. Volendosi rendere conto della forma della frase Aristotelica e della distinzione - *οὐ μόνον* - *ἀλλὰ καὶ* - s'attennero a due vie. Gli uni ci scorsero la differenza che passava dagli Ionici agli Eleatici, e l'indicarono esplicitamente ne' loro scolii o ne' margini colle parole della parentesi e le ultime del periodo. Gli altri, invece, ci videro una indicazione più netta, voluta fare a posta, delle varie specie di mutazione, l'alterazione e la traslazione, per mostrar meglio, più vivamente e scolpitamente l'assurdità dell'opinione che s'esponeva; costoro fecero altri scolii e notarono altrimenti. Che sia così, ce l'attestano Asclepio ed Alessandro Afrodisio (p. 535). Il primo, interpretando nel primo modo, ha nel suo scolio appunto la parentesi: *τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν τὸ εἶναι ἀμετάβλητον τὴν ὕλην.* Il secondo, uomo d'altro peso che non Asclepio, interpreta al secondo modo; ed ha invece quest'altra parentesi allo stesso luogo: *καὶ γὰρ αὗται αἱ μεταβολαὶ, εἰ καὶ*

μὴ κινήσεις, ἀλλὰ κινουμένων τινῶν: quoniam hae mutationes etsi non sunt motus, fiunt tamen dum aliqua moventur (Sep. p. 7.) *perchè queste mutazioni, quantunque non siano moti esse stesse, pure si fanno col movimento.* Non mi maraviglierei, se si trovasse dei codici che avessero un testo con quest'altra parentesi in vece di quella che si trova ora. Che poi le quattro ultime parole siano state aggiunte dopo la parentesi e ne dipendano, non ammette dubbio. Inoltre, che non si deva neppure accettare l'interpretazione che ha dato luogo alla presente parentesi, mi par chiaro. 1° Non si può dire che, secondo gli Ionici, la natura intesa come il soggetto unico, non si muova in quanto alla generazione e corruzione; anzi appunto sotto questo rispetto si muove, quantunque il moto non penetri nè faccia passeggiera l'essenza stessa del soggetto. 2° Non si può dire che sia propria agli Eleatici la sola negazione del moto di traslazione, negando essi del pari agli Ionici, appunto che l'uno sia esso stesso il soggetto dei moti d'alterazione, e che questi moti, come credevano Talete e gli altri Ionici da Eraclito in fuori, avessero la stessa realità dell'Uno e ci si facessero. - Aristotile parla degli Ionici antichi nel periodo precedente, ed ascrive loro di non avere, non ch'altro, vista la difficoltà: e in questo periodo parla degli Eleatici, contrapponendogli agli Ionici, per avere loro vista la difficoltà, ma chiuso subito gli occhi per poter dire che non la vedessero.

(H) Il capo comincia pochi versi più giù nell'edizione Bekkeriana; appunto dove ho notato il IV sul margine. È evidente perchè io abbia preferito di cominciarlo qui. Qui comincia davvero un altro punto della ricerca storica. Che al luogo dove un altro capo comincia ne' codici e in parte delle edizioni e traduzioni non ricominci davvero un altro senso, è attestato dalla stessa ed. Bekk. che segna sul margine il num. 4, ma non fa un capoverso. Il Cousin fa un solo dei capi 3 e 4; si potrebbe: ma ho preferito di non imitarlo per lasciare intatto l'usato numero dei capi del Primo della Metafisica.

(1) *οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.* p. 984, *b.* 20 seg. Non dubito che si deva costruir così: *οἱ μὲν οὖν οὐτ. ὑπολ. ἔθεσαν ἅμα τὴν αἰτίαν, ἀρχὴν τοῦ καλῶς εἶναι τῶν ὄντων καὶ τὴν τοιαύτην αἰτ. ὅθ. ἡ κίν. ὑπ. τ. ο.* Le ragioni grammaticali e filosofiche mi paiono così copiose e chiare, che non credo che valga la pena di spicciolarle: quantunque

nessuno dei traduttori si accordi del tutto con me. Il Bessarione, però, più dell'Argiropulo. Aless. Afrodisio, inteso bene, mi pare che sostenga questa mia interpretazione. Annota così: *τὴν τοῦ καλῶς κινεῖσθαι καὶ γίνεσθαι, οὐ τὴν τοῦ μόνον γίνεσθαι καὶ κινεῖσθαι αἰτίαν ἀρχὴν ἔθεντο* (Bekk. 536, *b.* 33). Dietro questo luogo bisogna correggere il verso 30 e 31 dove si ridice il medesimo: *οὗτοι μὲν οὖν ἅμα τῇ ποιητικῇ αἰτίᾳ τὴν τε τοῦ καλῶς καὶ τεταγμένως γίνεσθαι τὰ γίνομενα ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὄντων ἔθεντο.* Le parole *καὶ αἰτίαν τῶν ὄντων* vanno scancellate. - In somma qui Aristotile dice che costoro identificarono la causa finale e la motrice, non la motrice e la materiale: e perciò non concepirono puramente e nettamente e come tale, la finale; anzi la confusero con quella che, in quanto al suo concetto, l'è contrapposta.

(L) *Καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν.* 985 *a.* 19. Ho tralasciato le parole - *διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί* - per più ragioni. 1° Non servono che a chiarire l'*ἀπορήσῃ*: il quale non avrebbe bisogno di nissuna aggiunta per esser chiaro. 2° Tolgono ogni leggerezza ed urbanità alla frase, che, sgombrata, n'ha tanta. 3° Non dirò che manchino di nominativo. In uno scrittore come Aristotile, non sarebbe nulla: e quantunque errerebbe di molto chi volesse difendere questa ellissi con quelle di cui si trovano parecchi esempi in Platone e altri scrittori greci (Stallb. ad Plat. Phileb. 20 c.), pure non si potrebbe risponder nulla a chi non la trovasse nè più dura nè più ardita nè diversa di quella che si legge poco oltre p. 987. *a.* 11, dove manca *τινές*, o di parecchie altre. Ma, di certo, però, anche ammessa l'ellissi, restano poco sodisfacenti. Che vuol dire *ἐξ ἀνάγκης*? È evidentemente superfluo e mostra incertezza nel concetto. Anassagora non si trovava a ma' passi quando gli mancava la causa d'un effetto necessario, ma quando non sapeva spiegare come una qualunque cosa succedesse. 4° Infine non le hanno il cod. Laurenziano (A^b) e le scancella nel margine il Parigino regio (E). Dagli scoliasti non si può trarre nulla di certo: pure parrebbe che non le leggessero. Onde a me pare più convenevole e probabile di tenerle per una nota marginale, e assai frettolosa, interpolata nel testo. Il resto del periodo può restare come sta: pure a me piacerebbe leggere, dietro a due cod. vaticani (H^a T), e allo stesso Parigino (E): *ὅταν γὰρ ἀπορήσῃ, τότε κ. τ. λ.*

(M) *Πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συναγαγεῖν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ' ἐκείνων*: 986, *b.* 6. Chi è assuefatto allo stile d'Aristotile, non troverà difforme dal testo la mia tra-

duzione. Quel periodo si deve intender così: *πῶς μέντοι - συναγαγεῖν* è la quistione che ci si propone: la risposta comincia da *σαφῶς* e finisce ad *οὐσίαν* due versi più giù. Il nominativo di *διήρθρωται* è *τἀναντία*, e si sottintende, *ὅστε δῖον τε εἶναι ἀποκρίνεσθαι σαφῶς*, o qualcosa di simile: *ἐοίκασι δὲ* etc. *I contrarii non sono così chiaramente notomizzati ch'e' si possa risponder netto: ma paiono etc.* Così s'ha un senso ragionevole. Perchè sta bene che Aristotile pretenda trovare tali contrassegni nelle coppie Pitagoree, che si possa riconoscere quale concetto di causa includono: ma mi parrebbe ridicolo, e non conforme al modo suo nè qui nè altrove, ch'egli pretendesse da' Pitagorei, che gli avessero belle e ridotte quelle coppie e ciascuno de'loro membri ad una delle sue quattro cause. Ora, appunto questo dimanderebbe, secondo la traduzione del Bessarione, seguita da'moderni. Eccola in Cousin: « Comment est-il possible de les ramener à ceux que nous avons posés, c'est ce qu'eux mêmes n'articulent pas clairement? » Ora, vedete se Aristotile dovesse pretendere che i Pitagorei gli avessero spiegato per punto e per virgola, la possibilità di ridurre i lor principii ai suoi? Ales. Afrod. Bek. p. 543 *b*. 12 seg. si accorda colla mia interpretazione, e così Argiropulo che lo segue nella traduzione della Metafisica. (Sep. p. 9, v.)

(N) *μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μετριώτερον εἰρήκασιν περὶ αὐτῶν*. 987. Bek. *a*. 10. Varia in due punti essenziali la lezione dei codici di queste parole. Un Laurenziano (A^b), un Parigino (T^b), ed il Parigino regio (E) leggono *μαλακώτερον* in luogo di *μετριώτερον*: il Parigino regio (E), un Laurenziano (S), un Vaticano (T), un Marciano (B^b), ed un altro Laurenziano (C^b) leggono *περὶ τῶν αὐτῶν*. Per cominciare da questa seconda varietà, io credo che non ostante l'autorità d'Al. Afrod. (p. 546), e degli editori e dei traduttori, bisogni preferirla all'antica lezione. Il concetto del periodo lo richiede. Aristotile vuol mostrare qui la differenza principale che corre dagli Italici agli Ionici. Perciò raccoglie questi ultimi sotto una veduta unica, per poterle contrapporre la veduta Italica. Nel periodo presente parla degli Ionici: nel seguente degl'Italici. La peculiarità degli Italici, dice, che sia stata la concezione astratta de' principii; l'aver fatto sussistere i loro principii astratti per sè, non in una natura diversa, che servisse loro come di sostrato; e in conseguenza, avuta occasione di tentare la causa ideale, cercando il concetto della cosa e la sua definizione.

A queste due proprietà degl'Italici bisognerebbe che nel periodo presente ne fossero contrapposte due degli Ionici. E appunto le due sono l'avere speculato *μετριώτερον*, cioè con più misura, con meno ardire e con maggior conformità al senso volgare: e il non essere usciti da certe cause che furono le stesse per tutti, quantunque alcuni n'usassero distintamente una sola, gli altri tutte e due etc.: questo secondo carattere dovrebb' essere dinotato dal *περὶ αὐτῶν*. È perciò già evidente che se si vuole espresso davvero, bisognerà leggere *περὶ τῶν αὐτῶν*. E si trova ancor più necessario comparando il resto del periodo: *πλὴν ὥσπερ εἴπομεν, δυοῖν τε αἰτίαιν τυγχάνουσι κεχρημένοι κ. τ. λ.* Se Aristotile avesse l'abitudine di scriver tutto quello che vuol dire, avrebbe scritto quì - *πλὴν τινὲς μὲν μίᾳ, τινὲς δὲ δυοῖν κ. τ. λ.* Come ripeteva quì il detto nel periodo precedente, e che metteva un membro dell' opposizione, ha creduto che si potesse agevolmente sottintendere l'altro; uso, del resto, non senza esempio tra gli scrittori Greci (vedi Plat. Phil. 40. E. dove manca *καὶ ἀληθεῖς*; ed ibid. 16. C. dove, secondo me, manca *τὰς μὲν*. trad. Ital. p. 92). Comunque sia, il *πλὴν* che indica quì ciò che c'è di differenziante tra gli Ionici, dev'essere per forza preceduto dall'indicazione di ciò che hanno d'identico: che è il cadere nelle stesse cause. Si deve perciò leggere *περὶ τῶν αὐτῶν*. - In quanto al *μετριώτερον*, o al *μαλακώτερον* Al. Afrod. p. 546, *a.* riporta la lezione *μοναχότερον*, che accetta, ed un'altra *μορυχώτερον*, che rigetta. Ascl. p. 547. *a.* ha *μονιμώτερον* quantunque dalla parafrasi parrebbe che sia corso errore, e che bisogni leggere *μορυχώτερον*. Del resto, mi pare più importante l'intendere una lezione qualunque che di variarla. Al. Afrod. ed Ascl. escludono il senso di *σκοτεινώτερον* che alcuni davano a *μορυχώτερον*: perchè i Pitagorei, secondo Aristotile stesso, non s' espressero più chiaro. Al. Afrod. poi spiega l'*εἰρηκέναι μοναχώτερον* per *ἐνὶ αἰτίῳ χρῆσθαι*: avrebbero parlato più unitamente, a detta sua, perchè si son serviti d'una sola causa. Ora, questa stessa interpretazione, che sarebbe l'unica possibile di questa lezione, mi fa tenere la lezione per falsa, quantunque non si potrebbe non accettarla quando si volesse continuare a leggere più oltre - *περὶ αὐτῶν*. In fatti, leggendo *μοναχότερον* il *πλὴν* avrebbe una ragione; ma solamente mancherebbe nella descrizione degli Ionici l' indicazione d' un qualunque carattere per il quale si potessero contrapporre agli Italici. Di certo, a'tempi di A. A. e di Ascl. o meglio ne'loro manoscritti, non si leggeva nè

μετριώτ. nè μαλακώτ.: ma è, d'altra parte, evidente che i copisti di que' codici, da' quali noi ricaviamo ora il commentario d'A. A., leggevano nei testi d'Aristotile μαλακώτερον e non μοναχότερον, avendo data la prima lezione, dove l'interpretazione d'A. A. si riferisce senza nessun dubbio alla seconda e non ostante l'esclusione esplicita e patente che A. A. fa del μαλακότερον. Siamo adunque liberi di scegliere μετριώτ. o μαλακώτ. piuttosto che μοναχώτ. o μορυχώτ. Io preferisco l'una delle due prime lezioni, perchè solo da una di quelle si può ritrarre quel carattere nel concetto Ionico della causa, che si possa ragionevolmente contrapporre all' Italico. E quale è? Saremmo imbrogliati, se Aristotile stesso più giù 989, *b.* 29, non dicesse che i Pitagorei usano delle cause e degli elementi ἐκτοπωτέρως τῶν φυσιολόγων, dove vedi gli scol. p. 558 *b.* seg. Il μετριώτερον e il μαλακώτερον valgono qui appunto il contrario; indicano negli Ionici la qualità opposta a quella che è ascritta ai Pitagorei coll'ἐκτοπωτέρως; e però vale più *rimessamente, meno speculativamente, meno discosto da'sensibili, e dal senso volgare.* Preferisco poi il μετριώτερον letto dal Bessarione e dall'antico trad. lat. (*mediocrius*): il μαλακώτερον ha l'aria d'una prima interpretazione. Direi questa l'istoria del testo. S'è scritto da Aristotile μετριώτ. e περὶ τῶν αὐτῶν. Dal margine è passato poi nel testo lo scolio μαλακώτερον. Tralasciato d'altra parte in alcuni manoscritti il τῶν tra περὶ ed αὐτῶν, e mancando così un riscontro al πλὴν, s'è letto, per dargliene uno, μοναχώτερον in luogo di μετριώτ. Μορυχώτερον, parola ignota ad Alessandro, è una storpiatura. Un altro scolio marginale al μοναχότερον, passato in altri testi, è il μονιμότερον d'Ascl. col quale la sua parafrasi non ha che fare. Chi l'avea messo in quel testo, che aveva davanti il copista d'Asclepio, applicava la prima parte di questo nostro periodo agli Eleatici, de' quali soli potrebbe aver voluto dire che avessero un principio stabile. Che l'interpretazione di questo introduttore del μονιμώτ. fosse sbagliatissima, non ci vuole prova.

(o) κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. p. 987. Il Trendelenburg. (De ideis, p. 32) ha parecchie buone osservazioni sopra questo luogo, ma in parte erronee per non aver potuto leggere nel testo Greco, publicato dopo il suo scritto, il commentario d'Al. Afrod. PZ. e Cousin l'hanno poi letto in gran fretta e spropositato. Lasciamo star gli altri, per non sprecare il tempo; ed attigniamo alle fonti. La lezione data

più su è quella del testo Bekkeriano e Brandisiano, conforme a tre codici, e seguita dall'antico traduttore latino e dall'Hengst.: la lezione di tutti gli altri codici e delle antiche edizioni del Bessar. e dell'Argiropulo è diversa; aggiunge *ὁμώνυμα* e legge *τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν*. Ora, quale delle due lezioni si deve preferire? La quistione è paruta di rilievo, perchè il Brandis ha intesa male la lezione preferita da lui, e n'ha fatto risultare un senso falso, e perciò il Trendelenburg ha avuto ragione di opporglisi. L'Hengstenberg, in fatti, dietro i consigli del Brandis e forse per non aver letto tutto lo scolio di Al. Afrod. aveva tradotto così: indem der Theilnahme nach das mannigfaltige *sei*, das mit den Ideen gleiche Benennung habe (p. 16): *giacchè il moltiplice che ha lo stesso nome dell'idee, sia per loro partecipazione*. Ora, così si toglieva a *συνώνυμον* quel senso preciso che ha e conserva in Aristotile. *Ὁμώνυμα λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν. ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. — Συνώνυμα δὲ λέγεται, ὧν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός*. Cat. 1. - Si dicono *omonime* (equivoche) le cose di cui il nome è lo stesso, ma dietro al nome è diverso il concetto dell'essenza. Si dicono invece *sinonime* (univoche) quelle delle quali ed è identico il nome, ed è comune, dietro al nome, il concetto dell'essenza. - E che quest'uso sia costante, è dimostrato dagli esempii raccolti dal Trendelenburg (l. cit.) a'quali agevolmente se ne potrebbe aggiungere altri. Adunque, se si dovesse seguire in questo luogo l'interpretazione dell'Hengstenberg, bisognerebbe intendere che per mezzo della participazione dell'idee un *moltiplice* sia non *equivoco*, ma *univoco* coll'idea, che abbia cioè non solo lo stesso loro nome, ma ancora la stessa loro essenza. Ora, si può dubitare con Al. Afrod. se Platone tenga solo per equivoci, o anche per univoci i sensibili coll'idee, nè la questione sarebbe risoluta da quel luogo del Timeo (52 A), dove Platone chiama le idee *omonime* (equivoche) coi sensibili, perchè resterebbe a mostrare che l'uso e il senso dell'*omonimo* sia lo stesso e così costante in Platone che in Aristotile: e davvero non è (Bon. Met. p. 90). È però fuori di dubbio, che Aristotile intende così la dottrina Platonica: crede, voglio dire, le idee equivoche colle cose (Met. I. 9. 990 *b*. 6), e sole queste univoche tra sè, quando si raccolgono sotto una sola idea partecipata. E a intenderla così, non vo'dire se bene o male, era aiutato e da quel luogo del Timeo, e da quel suo concepire la propria dottrina in opposizione alla Pla-

tonica. Ora, per lui l'universale era *μὴ ὁμώνυμον*, non era equivoco ma univoco colle cose (Analyt. post. I. 11. p. 77 *a*. 9). Se però la lez. del Brandis richiedesse che qui Aristotile chiami le idee Platoniche *univoche* colle cose, ed escluda che siano, come davvero sono secondo lui, equivoche, la lezione sarebbe falsa. Ma appunto questo non è necessario, e in prova, ci bisogna esaminare il commento dell'Afrodisio, così poco letto e franteso tanto. Egli dice che si può dare parecchie interpretazioni delle parole - *τῶν συναινύμων τοῖς εἴδεσι* - che determinano quali sieno - *τὰ πολλὰ* - i *molti*, che sono per partecipazione dell'idea. La prima sarebbe, che partecipano colle idee solo quei *molti* che hanno dell'idee univoche con loro, giacchè non c'è idee di tutti i sensibili: in fatti, i Platonici non ammettono idee de' relativi, nè di cose contro a natura, e neppure de' mali. Un'altra sarebbe d' intendere i *molti* per i sensibili, quasi volesse dire, i molti e i sensibili sono per partecipazione di quelle idee, con cui sono univoci: giacchè gli uomini sono per partecipazione dell'uomo ed i cavalli del cavallo. Queste due interpretazioni suppongono un uso poco esatto della parola *συνώνυμον*, *univoco*, e perciò sono da rigettare. Viene la terza su cui non cade nessuna obbiezione: i molti sono per partecipazione dell' idee, que' molti, s'intende, che siano sinonimi (univoci) tra di loro: giacchè i molti univoci tra sè hanno l' essere per partecipazione d'un'idea sola. I sensibili, di fatto, non partecipano tutti d'una sola ed identica idea, ma soli quelli che sono d'una stessa specie ed univoci tra di sè. Ora, Aristotile non potrebbe mai aver detto, esponendo la dottrina Platonica, che i sensibili siano sinonimi colle idee, quando Platone, comunque l'intenda, dice pure lui stesso che le idee sono omonime colle cose che si fanno a loro immagine. Questa interpretazione par la preferita da Alessandro, e quella su cui si ferma, benchè continui qui emettendo quel dubbio, già riferito, sul senso dell'*equivocità* in Platone. Ora, questa terza interpretazione è appunto quella sola che si possa ricavare dalla volgata - *τῶν συνώνυμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν* - e che, eccetto in una parte che passo ad esaminare, ne ricava il Trendelenburg. La volgata perciò non ha nessun vantaggio sull'altra fuori di questo solo: che presta occasione più agevole a frantendere l'*εἶναι*. In fatti, il Trend. l'ha franteso: peggio il Cousin e peggio il PZ. Hanno creduto che l'*εἶναι*, qui, ammesso l'*ὁμώνυμα*, possa solamente essere copula, e non verbo sostantivo: e perciò hanno cavato questo senso: - *i molti univoci tra sè sono equivoci coll'idee per il parteciparvi che*

fanno: e, per dirla col Cousin, *toutes les choses d'une même classe tiennent leur nom commun des idées, en vertu de leur participation avec elles*. Ora, s'è visto da Al. Afrod. che quantunque si variava sopra altri punti dagl'interpreti greci, s'era d'accordo nell'intendere l'εἶναι sostantivamente. E chi considera accuratamente il testo, non avrebbe bisogno di quest'accordo per persuadersene. Aristotile ha detto che Platone sosteneva che i sensibili fossero al di fuori delle idee, e si denominassero tutti da queste; quì dà la ragione di amendue i punti della dottrina: e dice che erano al di fuori delle idee, perchè *erano* per partecipazione di esse, e ne ricevevano il nome, perchè ciascun gruppo di sensibili univoci tra sè è equivoco coll'idee. Se nel testo mancasse ὁμώνυμα, non ne risulterebbe altro, se non che Aristotile darebbe quì più implicitamente, che non apparrebbe dalla volgata, la ragione del secondo punto: e non meriterebbe biasimo, essendo davvero contenuta nella ragione del primo. Chi mi dice, che le cose sono perchè partecipano delle idee, dice a un tempo, perchè ne ricevano il nome. Pigliando l'εἶναι per copula, si avrebbe invece nella lez. volgata sola la ragione del secondo punto, di quello cioè, che ha minor rilievo, e da cui non si può indurre la ragione del primo, non risultando dall'avere le cose il nome dalle idee, che ne abbiano l'essere. Oltre di che, questa stessa ragione sarebbe data male: essendo che, - e qui si badi - la equivocità od univocità delle idee colle cose non dipende dalla partecipazione delle cose alle idee, ma bensì da un' altra fonte, dalla considerazione propria intrinseca di queste e di quelle. Mi spiego meglio. Le cose partecipano alle idee; sta bene; questo spiega perchè n'hanno il nome: ma non varrà già a farci sapere, se siano univoche o equivoche con quelle, ma solo, se mi si permette la parola, che sono *communivoche*. Di maniera, che Aristotile deve aggiunger di suo, se vuole che noi sappiamo, se le sono l'uno o l'altro: e non pretendere di concludercelo dalla partecipazione. Nè davvero lo pretende, se s'interpreta, come si deve, il verbo εἶναι sostantivamente. - Adunque, la lezione Brandisiana può essere intesa bene, che è a dire, non come l'ha intesa il Brandis: e la volgata anch'essa può essere intesa bene, che è a dire non come l'intende il Trend. Il senso dell'una è conforme a quello dell'altra: solo nella volgata è più esplicito. Basterà questo per escluderla? Non mi pare. Le autorità de'codici si bilanciano: quella degli scoliasti è per la Brandisiana; l'Afrodisio, che si dà tanta pena per

interpretarla, non sa punto, che si potesse leggere altrimenti; pure, dallo scolio del cod. regio ricaviamo, che quello scoliaste aveva la volgata avanti agli occhi, giacchè annota come variante la Brandisiana. D'altra parte, l'*ὁμώνυμα* è troppo innestato nel periodo e troppo bene e all'Aristotelica, perchè sia un'interpolazione, e mostra più acume, che non suole mostrarne un'interpolazione. Non ha nessun incomodo, anzi s'accorda, ed è in rapporto benissimo con quel che precede. Pure manca in alcuni testi, e la mancanza non porta la necessità d'un'interpretazione erronea. Resta adunque che tutte e due le lezioni siano buone, e che vi si possa riconoscere un caso di quelle varietà che derivano da Aristotile stesso, ed argomentano l'esistenza di parecchie antiche edizioni, e non di sola quella, da cui ritraeva l'Afrodisio. Io ho ricevuta la volgata; non l'ho fatto, perchè creda l'altra peggiore, ma perchè la volgata dà più netto e spiegato il concetto.

(P) *Ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* 987. *a.* 21. L'Afrodisio (p. 549 v. 18) dice, che il *τοὺς ἀριθμοὺς* sia un caso appositivo di *τὰ εἴδη*: *τὰ γὰρ ὡς ἀριθμοὶ εἴδη αἱ ἰδέαι, ἐπεὶ εἴδη καὶ ἄλλα ἐστίν, ὥσπερ οὖν καὶ ἀριθμοί.* Lo Zeller (Plat. stud. p. 235. seg. not.) osserva che per intendere a questo modo dovrebbe leggersi avanti a *τοὺς ἀριθμοὺς* o *τουτ' ἔστι* o qualcosa simile. Non par davvero che sia necessario: Aristotile ha bene altri ardiri che questo. Pure lo Zeller, con questo solo fondamento, rigetta l'interpretazione dell'Afrodisio; e vuole spiegare così: *da quei due, per via della lor partecipazione dell'uno, le idee diventano dei numeri.* Ora, il senso s'accorda meglio coll'interpretazione d'Afrodisio che colla sua. Qui s'espone quali secondo la filosofia Platonica siano gli elementi delle specie e perciò degli enti. Che c'entra dunque a dire, come le specie diventino numeri? Bisogna dire qualcos'altro e di più rilievo; *come le specie siano.* Oltre di che, io non so, in che altra maniera si possa dire che si generino le specie secondo la filosofia Platonica, quando s'approprii alla sola generazione dei numeri, o delle specie solo in quanto numeri, il processo che è detto qui: di partecipazione del grande e piccolo all'*uno*. Nelle specie, e il dice più giù Aristotile esplicitamente, l'*uno* è essenza, il *grande* e *picciolo* materia: come mai dunque quella partecipazione le farebbe solo diventare di specie numeri, se questa stessa le fa essere specie? Lo Schwegler (Met. III, p. 62) accetta l'interpretazione e le ragioni dello

Zeller, ed ammettendo - e bene al parer mio - contro al Trendelenburg (Plat. de id. doctr. p. 69) che l'*ἀριθμοὺς* si deva tenere per predicato e non per soggetto, propone di scancellare il *τοὺς* avanti ad *ἀριθμοὺς*, per conformarsi e alle leggi grammaticali e all'uso più frequente d'Aristotile; es. *εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη* (I 9, 999. 6. 10. al.). Il Bonitz (Met. p. 93) che sta per l'Afrodisio, si serve appunto della necessità di questa correzione per rigettare l'interpretazione dello Zeller. Ora, io credo che nè lo Schwegler nè il Bonitz abbiano ragione ad affermare che Aristotile sia costante nel non mettere l'articolo avanti al nome che ha a servire da predicato in questi casi. Ecco un esempio del contrario: *καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ γένη ἐστὶν ἢ εἰς ἃ διαιρεῖται ἐνύπαρχοντα ἕκαστον.* 111, 995. *a.* 28. Qui, come in tutti i casi simili, il Bonitz (Obs. p. 54. seg.) vorrebbe levar l'articolo avanti ad *ἀρχαὶ* e *στοιχεῖα*, perchè servono da predicato. Se non che i casi son tanti (III. 3. 998. *b.* 4: XIII, 7. 1081. *a.* 7. *τὰς ἰδέας οὐχ ἐνδέχεται εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* et al.), che val meglio dire che Aristotile varia. E varia di certo, per il soggetto: ecco un esempio in cui, a picciolissima distanza, ora gli dà, ora gli leva l'articolo: *οἱ μὲν πολλοὶ... ᾠοντο... τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δ'ὕστερον.... ἀριθμοὺς* (III. 5. 1002. *a.* 10-12.) *Ἀρχὰς τῶν ὄντων*, è predicato per il primo e per il secondo membro: ma questo secondo ha per soggetto *ἀριθμοὺς* senz'articolo, dove il primo ha per soggetto *τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων* coll'articolo. Di fatto, il secondo membro s'ha a intendere come se fosse scritto: *οἱ δ'ὕστερον ᾠοντο τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι ἀρχὰς τῶν ὄντων.* - Ho creduto di dover dire tutto questo, per mettere in chiaro l'incostanza di questi usi in Aristotile. Come s'è visto, è un punto di rilievo per la correzione ed interpretazione di parecchi luoghi. In quello dunque che trattiamo, non bisognerebbe emendare, chi volesse seguire l'interpretazione dello Zeller: quantunque questa non si deva accettare, perchè non conforme nè alla dottrina Platonica com'è esposta da Aristotile, nè al senso di tutto il paragrafo.

(9) *Διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὑτῆς γενᾶσθαι, ὥσπερ ἐκ τινος ἐκμαγείου.* 987. *b.* 33. s. Queste poche parole hanno difficoltà di diverso genere. Alcune, filosofiche, cadono sopra il senso che si debba dare alla denominazione di *primi numeri*. L'Afrodisio (p. 991. 38 seg.) gliene dà due, e lascia scegliere: o sono propriamente i *numeri primi*, quelli che si misurano con l'unità sola, o i *dispari*. S. Tommaso (Lez. X. *g.* 13. recto. E)

preferisce il primo senso: il Bonitz (Met. p. 95) gli ammette tutti e due: Pierron e Zévort (p. 239) il secondo. Ma per contrario il Trendelenburg (de id. p. 78), lo Zeller (Plat. Stud. p. 255 seg.), lo Schwegler (Ib. p. 65), e il Biese (Philosophie des Aristotel. 1. 382. not. 1) sostengono con buone ragioni ed esempii che i numeri primi sono gl'*ideali*. Il Brandis (Mus. Rhen. III. p. 574. Gesch. der Philos. II. p. 313 xx.), concilia e crede che sono i numeri *ideali dispari*; e il Cousin (Rap. p. 152) lo segue. E' ci vuole *più tempo a tanto piato*, e il luogo non è quì, ma ne' Prolegomeni. Qui invece mi basta dire che le ragioni che ha portate il Trendelenburg (op. cit. p. 79 seg.) per intendere l' *ἐκμαγεῖον*, non per il *τὸ ἐκμάσσον*, come vuole l'Afrodisio, ma per il *τὸ ἐκμασσόμενον*, ciò è dire per intenderlo non nel senso di *tipo*, ma in quello di materia ricettiva ed improntabile dal *tipo*, mi son parute buone e salde. Son parute tali anche all'Hengstenberg, al Cousin, ai Pierron e Zévort, allo Schwegler, al Bonitz. Vedi Plat. Tim. 50. *c*. Theaet. 191. *o*.

(n) *Οὔτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἴδη καὶ τὰ ἐν τοῖς εἴδεσιν*. 988. *b*. 2. Ho ricevuta nel testo l'eccellente correzione del Bonitz (Obs. Crit. p. 112. Met. p. 97), che legge *τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν*. La volgata davvero non ha senso: ed Alessandro che dice: *τὰ ἐν τοῖς εἴδεσι* significare *principia idearum, quae ad notionem substantialem pertineant, non ad materiam, oblitus videtur ex Aristotelis certe narratione eandem esse et idearum et rerum sensibilium materiam*, cf. ad 6. 987. *b*. 18 seg., *ideoque non posse elementa idearum simpliciter ad formale genus causae referri*.

(s) *Καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον*. 989. *b*. 21. Queste paroline, per colpa quel *νῦν*, che può coi manoscritti e colle stampe ritenersi, o coll'Afrodisio, col Brandis, col Bonitz, e col Cousin levarsi via, soffrono varie interpretazioni. Di quelli che l'hanno ritenuto, il Brandis (nell'indice della Metafisica), il Breier (Anassag. p. 84), lo Stahr (Iahrb. für wissenschafl. Kritik 1841, Mai, p. 740) e i due Francesi hanno preso *φαινομένοις* per un mascolino; questi ultimi, senza dargli nessun senso (*aux philosophes de nos jours*), il Brèjer e lo Stahr interpretando *φαίνεσθαι μᾶλλον* per *ἀποφαίνεσθαι σαφέστερον*; e perciò traducendo, *i più recenti, che hanno parlato più distintamente* o *che son più chiari*. Ora, questa interpretazione mi pare da rigettare; non perchè come vuole il Bonitz (Met. p. 104), il *φαινομένοις* non si possa intendere mascolinamente, che mi sembra un'affermazione gratuita, ma perchè, come osserva lo Schwegler (ib. p. 75), non

si vede nè si dimostra come φαίνεσθαι μᾶλλον possa avere quel senso che gli si vuol dare. Altri, ritenendo il νῦν, hanno pigliato il φαινομένοις per neutro, e spiegano *quello che pare o si crede oggidì*. Così il Bessarione e lo Schwegler. A costoro davvero non si può oppor nulla, l'uso del φαίνεσθαι in questo senso essendo fuori di dubbio (Anal. pr. I, *b*. 240. 11. Top. VIII, 5. 159. *b*. 21. 18. I. 14, 105. *b*. 1. 2. coll. 104 *a*. 8. Coel. IV, 1. 308 *a*. 4. De gener. et corrupt. 1, 8. 325. *a*. 21 in Bonitz e Schwegler). Se non che c'è un altro senso del φαίνεσθαι, il quale, quando s'ommettesse il νῦν, sarebbe qui il più probabile. Si dice φαίνεσθαι delle cose che appariscono a'sensi e dell'evidenza che ci si trova, per opposizione all'evidenza che viene dal discorso o dal raziocinio: παρὰ τὴν ἐν τῷ λόγῳ ἀλήθειαν καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα. (De An. 11. 7. 418. *b*. 24: ed Analyt. post. I. 38. 89. *a*. 5: vedi Met. I. 5. 986. *b*. 31. e più su *b*. § 8. 988. *a*. 3. in Bonitz. Met. p. 96). Ora, appunto questo è il senso che dà quì al φαινομένοις l'Afrodisio: e tutti quelli che tralasciano il νῦν. Quelle paroline dunque possono interpretarsi di queste tre maniere: (col νῦν): *alle opinioni più ricevute oggidì*, o *a' filosofi che hanno parlato più spiegatamente:* ovvero (senza il νῦν): *e in maggiore accordo con quello che appare, che si vede.* Escludo la prima per la ragione detta: e la terza, perchè quantunque consenta al Bonitz, che ad Aristotile dovesse parere più vicino al vero, chi, come lui, distingueva in qualche modo la forma dalla materia, pure non mi parrebbe che questa distinzione sarebbe ben chiamata φαινομένη, apparente, cadente sotto ai sensi. Invero, richiede de'raziocinii ad esser fatta, e non è data a un tratto e solo dalla sensazione. Resta dunque la seconda: ed è appunto quella che ho scelta. - Potrebbe altri escogitare una quarta interpretazione: ed è, ritenendo il νῦν e pigliando φαινομένοις per maschile, tradurre: *e a' filosofi, che più appaiono, che menano più rumore oggigiorno.* L'ho notata per aggiugnere che non sarebbe neppur buona. Difatto 1° ha già detto, che rassomiglia a' *più recenti*: 2° e poi l'espressione avrebbe qualcosa di spregiativo; ora, Aristotile è tra quegli a cui Anassagora, così trasformato, rassomiglierebbe: 3° per ultimo, l'esposizione di tutta questa trasformazione del sistema d'Anassagora è indirizzata piuttosto a lodarlo che a biasimarlo.

(τ) Καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι, καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ὧν ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις. 990. *b*. 6. Nel luogo parallelo del l. XIII. 4. 1019. *a*. 2. queste parole

sono scritte così: καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν ἐστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἐν ἐστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀιδίοις. Si vede, che nella seconda maniera di leggerle manca il τί dopo ὁμώνυμον, e l'ὧν dopo ἄλλων. Lasciamo la prima variante, che importa poco al senso, e vediamo della seconda, se valga la pena di accettarla qui. Il Trendelenburg (op. cit. p. 22) per il primo ha comparato i due luoghi e ha tolto di qui l'ὧν. Il Bonitz che nell'Obs. crit. p. 75 l'aveva seguito, nel commentario alla Metaf. p. 108 si disdice e ritiene l'ὧν, continuando invece a scancellar solo il τε tra τῶν ed ἄλλων, a fine di cavare questo senso: *singulorum rerum generum ponuntur ideae cognomines, et praeter substantias etiam reliquorum, quorumcumque multitudo unitate notionis continetur* etc. In quanto a'fonti critici, tutte l'edizioni prima della Brandisiana, qui, ed anche questa nel libro XIII, e i manoscritti, quasi tutti qui e tutti nel libro XIII, omettono l'ὧν. Il τε, poi, da un manoscritto in fuori, e qui e nel libro XIII è dato da tutti i testi e manoscritti. L' autorità dell' Afrodisio è incerta e dubbia. In quanto a'traduttori, l'ant. traduttore, fin dove si può congetturare, omette il τε e l'ὧν: il Bessarione solo l'ὧν: l'Argiropulo solo il τε: il Cousin, gli altri due Francesi, l'Hengstenberg, lo Schwegler ritengono l'uno e l'altro. In tanta varietà si vede non ci essere altro mezzo per risolversi, che badare al senso ed al testo. Ora, mi pare che ne risulti questo. Aristotile ha cominciato per dire: καθ' ἕκαστον ὁμώνυμον τί ἐστι. Καθ' ἕκαστον che? voglio dire, dopo detto καθ' ἕκαστον, bisognava spiegare, se si dovesse intendere che ciascuna cosa individuale (che era il senso più ovvio dell'ἕκαστον) avesse una idea corrispondente ad essa e solo ad essa. Si vede dunque che questa prima proposizione richiede spiegazione: e che la spiegazione richiesta consiste nel dare una definizione più esatta dell'idea. Di più, con questa altra definizione si doveva render ragione di quello che s'era detto più su; che ci fossero tante idee quante cose e non meno. Anche questa parità o quasi parità asserita del numero delle idee con quello delle cose faceva correre a pensare che, dunque, ogni cosa avesse una sua idea. Conclusione falsa nella quale, per ciò che dell'idea s' era detto fin qui, si cadeva da due lati. A codesto deve ovviare ed ovvia di fatto quel che segue. L' idea, vi si dice, è un ἕν ἐπὶ πολλῶν παρὰ τὰς οὐσίας καὶ παρὰ τἆλλα. Se non che Aristotile ha variato nell'esprimere i due generi di cose moltiplici che s' unizzano nell' idea. Ne distingue, di fatto,

due: l'uno sono le *οὐσίαι* o essenze sostanziali, singolari: l'altro che non determina, lo chiama senz'altro *τὰ ἄλλα*. Avrebbe potuto, dunque, quando non avesse voluto ometter nulla, scrivere: *ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν τῶν οὐσιῶν παρὰ τὰς οὐσίας, καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν ἄλλων παρὰ τἀλλα*. Se non che è contro all'uso d'Aristotile di sprecar parole: e sarebbe stato contrario alla solennità della formola *ἐν ἐπὶ πολλῶν* il non darla sola e netta. Perciò esprimendo nel primo membro dell'inciso il modo d'essere dell'unità ideale (*παρὰ τὰς οὐσίας*: sussistenza separata da quelle moltiplicità di cui sono unità), e nel secondo membro le moltiplicità di natura diversa dall'essenze singolari, ha scritto: *παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Che cosa farebbe l'*ὧν* qui? non so vederlo. Potrei dimostrare che non solo conturba, ma guasta il senso, esaminando le traduzioni altrui: ma l'andrebbe troppo per le lunghe. Mi basti aver fatto vedere che non serve a nulla; perchè resti inutile l'interpolarlo nel testo a malgrado di quelle tante autorità critiche che le fanno contro. - Che vuol dire *τὰ ἄλλα*? Il Bonitz (l. c.) dice: *le qualità, le affezioni, gli accidenti*. Mi pare anche migliore l'interpretazione ch'ho data in nota. *Τὰ ἄλλα* sono tutte le entità che vanno sotto il nome di essenze, ma che non sono dei singolari sussistenti. Perciò sono tutte le astrazioni che si fanno sui singolari, e colle quali si formano dei generi e delle specie soprastanti a'singolari sotto vari aspetti e relazioni. (Cat. 5. p. 2. *a*. 12, seg.) Il che conceduto, resta ancora spiegato, perchè ci fossero tante e più idee che cose, senza che ciascheduna cosa singolare avesse però un'idea corrispondente a lei sola. Oltre di che dall'interpretazione risulta una tal definizione dell'idea, quale è richiesta dalle obbiezioni che seguono: sopratutto da quelle del § 4, 10, 11, 12.

(υ) *Οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται, ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μέτέχειν, ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται*. 990. *b*. 30. Trascriverò qui una parte della nota (p. 113) del Bonitz nel suo Commentario alla Metafisica: « Si ea argumenta, ait Aristoteles, constanter tenemus, a quibus profectus Plato ideas esse statuit, *κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν - ἰδέας*, efficitur ut non substantiarum solum, sed etiam aliarum rerum ponantur ideae; quod quum supra demonstratum sit *b*. 10-15 (§ 2), per parenthesin in memoriam legentibus revocat *b*. 24-27: *καὶ γὰρ τὸ νόημα - συμβαίνει τοιαῦτα* (*difatto, l'intellezione - simili*). Sin autem quaerimus, quid sit necessarium in idearum natura, et quid ipsi idearum auctores de

iis statuerint, non esse apparebit ideas nisi substantiarum. Hoc ut comprobet, tamquam fundamentum argumentationis, concessum et probatum ab ipsis Platonicis, ponit esse *τὰ εἴδη μεθεκτὰ*, i. e. hanc esse idearum naturam ut communionem cum iis habeant res sensibiles. Huic autem accedere oportet tamquam alteram ex qua concludat propositionem, quam Aristoteles ut vulgatissimam neque ulli lectori ignotam significare omisit (*o meglio*, la quale vuol dedurre e si deduce a un tempo dallo stesso ragionamento, come ho mostrato nella nota al §): ideas esse substantias. Iam si participantur ideae, ea participatio, quoniam rebus sensibilibus tribuit ut id sint quod sunt, simplex esse debet et substantialis, non accidentalis, h. e. ideae participantur, quatenus sunt substantiae, non quatenus aliud quid, veluti aeternitas iis accidit. (*δεῖ.* int. *τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητὰ, ταύτῃ ἑκάστου.* int. *τῶν εἰδῶν, μετέχειν, ᾗ.* int. *τὸ μετεχόμενον* sive *ἡ ἰδέα, μὴ καθ'ὑποκειμένου λέγεται* i. e. *ᾗ οὐσία ἐστὶν ἀλλ' οὐ συμβεβηκὸς οὐσία τινί*) ». Questa interpretazione mi pare perfetta, e però l'ho seguita per l'appunto. Solamente credo che il Bonitz, se avesse ben colta quella complicazione e duplicità del ragionamento di Aristotile che ho sviluppata nella nota, non avrebbe creduto necessario di correggere il principio del § seguente, e leggere non come sta ed ho tradotto, *ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη* - (*b.* 34) - ma - *ὥστ' ἔσται οὐσίας ο οὐσιῶν τὰ εἴδη*. L'emendamento non solo ha l'autorità dei codici, ma anche quella del senso contro di sè. I §. 4 e 5 apparecchiano il sesto. Nel primo si dimostra che e l'idee ed i singolari che le partecipano, devono essere essenze; nel secondo si prova da capo: nel terzo, si dimanda se dunque saranno essenze della stessa specie o di diversa, e si cominciano a proporre le obbiezioni che occorrono in ciascun caso. Questa dimanda non si sarebbe potuta fare, se non si fosse dimostrato prima che e l'idee e i singolari sono essenze sostanziali. Aristotile dimostra appunto nel § 4 e 5 che la qualità di essenza ne'singolari implica la qualità d'essenza nelle idee e viceversa.

(v) La punteggiatura di questo paragrafo è stata corretta dal Bonitz. Obs. Crit. p. 79. Le edizioni tutte prima di lui ponevano come le prime del seguente § le ultime di questo. È pure evidente che l'eternità di Socrate non ha che far nulla colla dimostrazione della moltiplicità degli esemplari, che si principia nel § 11. La punteggiatura adottata dal Bonitz è appoggiata dall'autorità dell'Afrodisio 544, *b.* 11. 575. *a.* 40. e del Bessarione: e accettata dallo Schwegler (p. 90).

(x) Λέγω δ' οἷον, εἴ ἔστιν ὁ Καλλίας λόγος ἐν ἀριθμοῖς πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται, καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν, καὶ οὐκ ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός. 991. 16. 16-21. Alessandro pare che leggesse altrimenti una parte di questo periodo: secondo lui, dopo ἀέρος, si dovrebbe continuare così: ἢ ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων, ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός, ὁ αὐτο ἄνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται κ. τ. λ. Questa lezione che non avrebbe una difficoltà che ha la nostra, n'avrebbe parecchie poi che la nostra non ha. Di certo, quell'apposizione di ἀριθμός, ὁ αὐτοάνθρωπος non fa bel vedere: ed assai meno la ripetizione dell' ἔσται - ἔσται καὶ - ὅμως ἔσται. Perciò, come ne'nostri codici non se ne trova traccia, val meglio di lasciarla e di lavorar sulla nostra. Un primo errore, facile a scorgere, è nella punteggiatura; quel comma avanti a καὶ ἰδέα ἀριθμός, che hanno le edizioni ed il Bessarione e ritengono il Cousin e PZ., fa due danni: leva ogni utilità a queste parole ed un nominativo adatto ad ἔσται. Perciò il Bonitz (Obs. crit. p. 29. Met. p. 112) ha fatto molto bene a proporre di tor di mezzo quel comma. Resta dunque: καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός ἔσται ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων. Ora, qui non abbiamo peranche nulla: giacchè si possono presentare due interpretazioni di quest'inciso. O ἀριθμός è un caso appositivo di ἰδέα o è il predicato di ἔσται. Ci è delle obbiezioni per l'una maniera e per l'altra. Chi preferisce la seconda, badi che qui tutto il discorso sta nel distinguere λόγος ἐν ἀριθμοῖς e ἀριθμός; e l'argomento gira su questo, che se i sensibili son λόγοι ἐν ἀριθμοῖς, anche le idee devono essere λόγοι ἐν ἀριθμοῖς e non ἀριθμοί. Ora, sia pure che Aristotile scambii talora le due espressioni (Met. XIV, 5. 1092. *b*. 18. *b*. 1092 *b*. 27): di certo, scambiarle qui, osserva bene il Bonitz (Met. l. c.), sarebbe inescusabile. Ora, le scambierebbe di certo, se volendo indurre dall'essere il Callia reale una proporzione, che anche la sua idea deva essere una proporzione, scrivesse invece che deve essere un *numero*. Perciò, per minor male io m'atterrei alla prima maniera: a pigliare, vo' dire, ἀριθμός per un appositivo di ἰδέα. Ma, dice il Bonitz, non si trova esempio d'una apposizione simile, e l'è dura troppo. A me davvero non pare, quantunque diversa, più dura di quella, che s'è dovuta ammettere più su (v nota P.) τὰς ἰδέας .. τοὺς ἀριθμούς. Quando non si potesse far proprio a meno dell'articolo, del che in uno scrittore come

Aristotile, si può dubitare, si scriva *καὶ ἡ ἰδέα, ὁ ἀριθμός*. Certo, questo val meglio che di mettere a dirittura quello che ci vorrrebbe interpretando della prima maniera: *καὶ ἡ ἰδέα λόγος ἐν ἀριθμοῖς*... Non son finiti gl'impicci. Quello che segue, n'ha ancora parecchi: *καὶ αὐτοανθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν, καὶ οὐκ ἀριθμός: e l'idea dell'uomo, o che sia o che non sia un numero, sarà sempre una proporzione in numeri di alcune cose e non numero.* L'è strana davvero: *O che sia un numero o che non sia, non sarà un numero.* Il Bonitz ha creduto che questo bisticcio si potesse levar via, aggiungendo *ἁπλῶς* ad *οὐκ ἀριθμός*. Non mi pare necessario: contrapposto qui *ἀριθμός* ad *ἀριθμόστις* ha già quel senso che gli darebbe l'*ἁπλῶς*. Perciò, ecco come mi pare d'intendere il tutto. Ad Aristotile importa dimostrare che quando i sensibili si facciano proporzioni di numeri, anche le idee, loro cause, si devano far tali, e però non si devano più dire numeri, ma proporzioni di numeri. Ora, gli si poteva obbiettare, che una proporzione può essere appunto un numero che indichi la differenza di parecchi altri. Due, per esempio, si può pigliare come un numero da sè, e come il numero che esprima la proporzione di queste serie: 2, 4, 6, 8, 10... Questa obbiezione l'accenna e la scansa colle parole: *εἴτ ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή*. Non importa, egli dice, che questa proporzione s'esprima anch'essa come un numero: se questo numero non è l'idea, che in quanto esprime una proporzione, basta: l'essenza dell'idea sarà d'essere proporzione, e solo per accidente d'essere numero. Questa interpretazione è la sola possibile nel testo come sta, e non vedo via di correggerlo. Restano le ultime parole: *οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός*. Lo Schwegler (Op. c. p. 73)) vorrebbe correggere: *οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἰδέα ἀριθμός*. Non ci vedo nessuna utilità. Questa proposizione non è una pura ripetizione della precedente, quando s'intenda come va. Invece, è la conclusione generale di tutto il paragrafo: *se e i sensibili e le idee son proporzioni, e nè gli uni nè le altre numeri, non ci sarà numero di sorta nè sensibile nè ideale.*

(γ) .... *Τὰ μεταξὺ λεγόμενα ὑπό τινων ἁπλῶς· ἢ ἐκ τίνων ἐστὶν ἀρχῶν; ἢ διὰ τί τὰ μεταξὺ τῶν δεῦρο τ' ἔσται καὶ αὐτῶν*; 991. *b.* 31. - Leggo col Bonitz (Obs. Crit. p. 65. Met. p. 121), e per le stesse ragioni ed autorità che ha lui: *ὑπό τινων· ἃ πῶς ἢ ἐκ τίνων ἔσται ἀρχῶν; ἢ δια τί μεταξύ κ. τ. λ.*

(ζ) *Ἔκθεσις*. Quale sia il processo metodico indicato da questa parola che pare tecnica tra' Platonici, è spiegato dall'esposi-

zione dell'Afrodisio. Il nome credo che derivi dal *mettér fuori* (ἐκτίθεναι), *estrarre* il comune d'entro alle percezioni singolari; separarlo e farlo stare da se, estrinsecarlo, in somma, come spiega Aristotile stesso, XIV. 9. p. 1086. *b*. 7. « Quod enim, dice il Bonitz (Obs. crit. p. 129) notionem universalem quasi excipiunt et exserunt e multitudine earum rerum, in quibus cernatur, eam ἐκτιθέναι παρὰ τὰ πολλά dicuntur; quod autem illam universalem notionem seorsim ac per se, αὐτὸ καθ' αὐτὸ, exsistere statuunt, eandem dicuntur χωρίζειν. » Vedi Met. III. *b*. 1003. *a*. 10. VII. 6. p. 1031. *b*. 21. XIV. 3. p 1090. *a*. 17. - Analyt. pr. I. 6. p. 28. *a*. 24. *b*. 14: Waitz ad soph. elench. 22. 179. *a*. 3. Schwegler. l. c. p. 98. A me, la parola *estrinsecazione*, colla quale mi son risoluto a tradurre ἔκθεσις, non mi finisce del tutto: chi sa, me ne suggerisca una migliore.

(ΑΑ) Καίτοι ἔδει, εἴγε πάντων ταῦτα στοιχεῖά ἐστιν ἐξ ὧν κ. τ. λ. 993. *a*. 9. Il Bessarione ha letto ταυτὰ in luogo di ταῦτα; giacchè traduce *eadem*: e così vorrebbe leggere lo Schwegler (op. cit. p. 101), e il Bonitz (Met. p. 125) gliene acconsente. A me pare che sbaglino tutti e tre. Chi sa gli elementi delle cose e i Platonici gli sanno, poichè gli enunciano e gli espongono, potrà anche conoscere in essi tutte le cose che se ne compongono. Se gli elementi sono identici, ma però non si sanno, non serve a nulla quest'identità loro per conoscere le altre cose. Però il concetto su cui gira l'argomento, non è l'identità degli elementi, ma il conoscersi quali sono e l'essere appunto quelli che si son detti. Se fossero diversi e si conoscesse quali siano i componenti di ciascun ordine di cose, tornerebbe tutt'uno. Che poi componendosene ogni cosa, siano identici per tutti, si vede da sè: e non si può ricavare come leggesse Alessandro, dal vedere che (587 *a*. 89) nello sviluppar l'argomento, accenni a codesta identità. Anzi chi legge il suo scolio attentamente, si persuade che aveva la stessa lezione nostra ταῦτα. Più su (*a*. 5) ho letto ζα e ϑα. Vedi l'Afrod. 586. *b*. 19. e Schwegler. op. cit. p. 100. La volgata non ha senso. Non credo, che più giù (X. 2. *a*. 19) bisognino quelle mutazioni, che propongono lo Schwegl. (p. 101) e il Bonitz (Met. p. 126). Dalla traduzione mia stessa si può cavare quanto e come mi pare agevole di difendere e spiegare la volgata.

LIBRO SECONDO

SOMMARIO

I. Impossibilità di vedere tutto il vero e di non vederlo punto: e perciò difficoltà e insieme facilità della sua scienza. § 1. - Ragione della difficoltà nella natura del nostro intelletto e non in quella del vero. § 2. - Avendo riguardo a questa difficoltà, dobbiamo esser grati a tutti i primi investigatori della verità, ma in diverso modo: a certi perchè hanno svegliata e addestrata la facoltà speculativa, ad altri, perchè ne hanno cavato frutti, buoni ancora. § 3.

Il nome di scienza del vero spetta alla filosofia, in generale perchè come cognizione teoretica, studia la causa per sè, § 4. - e in particolare, perchè, una qualunque proprietà, raccogliendosi nel massimo grado in quella cosa da cui è comunicata ad altre, § 5. - gli oggetti della filosofia, che sono le cause perenni per cui ogni altra cosa sussiste ed è vera, devono essere verissimi, e perciò la filosofia, sopra tutte le altre, scienza propria del vero. Come la verità e la perennità dell'essere si riconoscono amendue in sommo grado negli oggetti della filosofia, che sono i principii degli enti eterni e passeggeri, si può concludere, che l'essere e la verità vanno in ragion diretta. § 6.

II. Le cause degli enti non sono infinite nè di numero nè di specie. Si enuncia per ciascuna delle quattro cause l'impossibilità dell'infinità di numero. § 1. - Si prova. Senza una causa prima, manca affatto il concetto e l'essere di causa: non ci potrebbero essere motori intermedii senza una causa movente prima. § 2. - Necessità d'una causa ultima materiale. Si prova distinguendo la generazione come sviluppo, dalla generazione come prodotto di forma nuova. Nella prima, l'infinità è esclusa dall'esserci intermedii tutti i passi, dal primo e dall'ultimo in fuori; ora, non ci possono essere intermedii senza un primo ed un ultimo: nella seconda, dalla reciprocanza de' due termini della generazione, per la quale si muovono in circolo e l'uno riproduce l'altro. La impossibilità dell'infinità delle cause non implica l'impossibilità dell'infinita successione degli effetti. § 3-4. - Altra prova della necessità d'una causa materiale, cavata dalla sua eternità. § 5. - Necessità della causa finale ultima: senz'essa non ce ne sarebbero altre più prossime. § 6. - Nè esisterebbe il bene. § 7. - Nè s'opererebbe razionalmente. § 8. - Necessità d'una causa formale ultima. Si prova dall'esserci un concetto unico e perciò una definizione unica di ciascuna cosa. § 9. - Dalla natura della scienza. § 10. - e della cognizione in genere. § 11. - Dalla impossibilità di pensare in sè l'infinito po-

tenziale. § 12. - Dal mancare un ente la cui essenza sia l'infinito, e dall'essere determinata perfino quest'essenza o idea. § 13.

Impossibile, che le cause sieno infinite di specie, perchè non ci potrebb' essere cognizione, se fossero. § 14.

III. L'abitudine governa gli uditori d'un professore. § 1. - Diversi gusti che forma. § 2. - Necessità quindi d'essere abituato alla forma propria dell' insegnamento di ciascuna scienza prima di ci si applicare. Non a tutte le scienze compete la stessa forma, e per sapere quale le convenga, bisogna conoscere la natura del suo oggetto. § 3.

CAPO PRIMO.

DEL CARATTERE E DELL' OGGETTO DELLA FILOSOFIA.

1. Lo studio della verità sotto un aspetto è difficile, sotto un altro facile. N'è segno il non poterla nessuno, nè coglierla per l'appunto nè sbagliarla affatto: perciò qualcosa ciascun lo dice sulla natura, e, uno per uno, ci cavano davvero poco o nulla, pure da tutti insieme vien fuori un bel gruzzolo. Di maniera che in quanto la sua condizione pare, come espressa in quel proverbio: - chi non sa cogliere una porta (1)? - in tanto dev'esser facile: d'altra parte, il potersene avere solo una cognizione grossolana e non una distinta, ne mostra la difficoltà (A). P. 993. A. 30

2. Forse che, essendoci due sorte di difficoltà, non nelle cose, ma in noi è la causa di questa. In effetto, quella stessa relazione, che hanno gli occhi dei pipistrelli colla luce del giorno, l'intelletto dell'anima nostra l' ha colle cose le più splendide di lor natura.

3. Perciò, è giusto di sapere grado non solo a coloro le cui opinioni partecipiamo, ma ancora a quelli che ne hanno espresse delle alquanto superficiali; di fatto, anche loro hanno contribuito qualcosa:

(1) Proverbio preso da coloro che tirano al bersaglio; quando gli è grosso, tutti sanno cogliere. Vedi l'Afrodisio a. q. l. Bekk. p. 550. a. 18. Erasm. Adag. Chil. 1. cent. VI. 36.

ci hanno preesercitata la facoltà. Se non ci fosse stato Timoteo, di certo non avremmo un gran numero di melodie: ma senza Frini, Timoteo stesso non ci sarebbe stato (1). Dite il medesimo di coloro, che hán messa fuori una dottrina sul vero: d'alcuni abbiamo accolto qualche opinione; gli altri sono stati cagione che questi ci fossero.

(1) Sarebbe fuori di luogo e difficile e lungo il determinare precisamente, quali miglioramenti ed innovazioni Frini e Timoteo avessero fatto nella musica. Si può pensare che fossero, nella musica greca, rispetto a Talete e Terpandro, quello che nella nostra Rossini e Bellini rispetto a Paisiello e Piccinni, o questi rispetto a Marcello e Palestrina. Perciò da certi puristi e amici dell'antico erano tanto maltrattati e disapprovati quei due primi in Grecia, quanto furono poi o sono gli altri tra' moderni. Si vede che Aristotele, anche in questo, è progressivo, ama il moderno, preferisce la musica che più lo commove e più piace, nè si lascia tirare a giudicar meglio in musica quello che piaceva a' padri, o che più corrisponda a certa semplicità d'affetti e di gusti. Platone avrebbe pensato al contrario. Nota il Grote (History of Greece. Part. II. Cap. XXIX. p. 126), che i rimproveri contro alla musica in Grecia cominciano insino dal 500 A. C., e che si usava contrapporre il carattere *violento* e *superfluo* (*τὸ σοβαρὸν καὶ περιττὸν*. Plutarch. Agis. c. 10) della musica più recente al *grave* e *sobrio* (*τὸ σεμνὸν καὶ ἀπερίεργον*. Id. de musica. p. 1141) della più antica. Pure, aggiunge sempre il Grote (not.), non è punto certo che questi rimproveri contro la più recente musica de' Greci fossero ben fondati; ce ne può metter dubbio il vedere, che si fanno appunto le stesse osservazioni e gli stessi contrapposti a proposito della musica degli ultimi tre secoli. - Chi vuole, potrà consultare sopra Frini, fiorito 450 a. c., Plutarco (Agis. l. c. e Schoemann ivi. De music. VI), e sopra Timoteo, nato nel 446 a. c., lo stesso Plutarco (Agis. l. c. De mus. XX. 20. 9.), Polibio (Hist. Lib. VI.), Plinio (Hist. nat. lib. VII, 56.), Nicomaco (Music. ed. Meibom, lib. II.) Suid. (a q. n. ed ivi Kuster.), Macrobio (Saturn. v. 22. VII. 16), Boezio (De musica, lib. I, 1), che cita il decreto col quale fu scacciato dagli Spartani, commentato dal Gronovio, (Praef. vol. V. Thes. ant. gr.); Schoell (Storia della Letteratura greca, lib. III. 10.), Müller (Dor. II. p. 322), Wachsmuth (Hell. Alt. II. 2. p. 429). Bergk (Poetae lyrici Graeci p. 537), ha raccolti i resti delle sue poesie. Nei versi del comico Ferecrate riportati da Plutarco (De mus. l. c. vedigli in Meinecke Fragm. Com. Graec. P 1. p. 327. Kayser, op. cit. p. 175.), è introdotta la musica che si lagna così de' suo' guai:

Mus. Frini, lanciando a furia una sua trottola, -
E curva e gira - m' ha disfatta tutta
Con dodici armonie tra cinque corde.
Pur e', perfin così, m'andava a garbo:
S'e' bistrattava, e' c'era anche il compenso.
Ma chi, mia cara, m'ha scavato il fosso,
Chi proprio m' ha tritata, è quel Timoteo.

4. D'altronde, sta bene di chiamare la filosofia scienza del vero. Una cognizione teoretica, in effetto, ha per fine il vero; una pratica, l'azione: giacchè i pratici anche quando studiano il come sia (1) d'una cosa, contemplano la causa non per sè, ma rispetto a qualcosa; ora, il vero non si sa senza la causa (a).

5. Quel chesisia, poi, per cui ha luogo in altre cose l'univocazione, è lui stesso in sommo grado ciò, che quelle cose sono: il fuoco, per via d'esempio, è caldissimo, e di fatto, è esso la causa del calore nelle altre cose; di maniera che deva esser *verissimo* ciò che a' suoi sottordinati è causa d'esser veri.

6. Perciò è necessario, che i principii degli esseri eterni siano sempre verissimi; giacchè non son veri per un tempo, nè hanno una causa del loro essere, ma son essi cause alle altre cose; di maniera che ciascuna cosa, quanto ha dell'essere, tanto ha del vero.

CAPO II.

DELLA LIMITAZIONE DELLE CAUSE NEL NUMERO E NELLA SPECIE.

p. 994. A 1. È d'altronde chiaro, che ci è un principio, e che le cause degli enti non s'infilzano nè si specificano all'infinito. Giacchè nè nel cavare l'una cosa dall'altra come da materia, si può procedere al-

GIUSTO. Qual Timoteo tu dici?
MUS. Un tal Pirria
Da Mileto. Deh! che male m' ha fatto!
Quanti t'ho detto, gli ha passati lui,
Lui d'uno sconcio brulichio maestro.
Se a ire per le vie mi scontra sola,
Sferza e risferza con dodici corde.

M'è paruto curioso di ravvicinare al giudizio che Aristotile fa di quei due maestri, quello che ne faceva un comico anteriore di poco.

(1) La quiddità, la causa formale.

l'infinito, la carne per via d'esempio dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, e così in sine fine: nè nell'assegnare l'origine del movimento; l'uomo, per esempio, sia mosso dall'aria, l'aria dal sole, il sole dalla discordia, senza che ci sia un termine mai. E parimenti, neppure la *causa per cui* può procedere all'infinito; il passeggiare per la salute, questa per la felicità, la felicità per altro, e così sempre altro per qualcos'altro. E dite il medesimo delle quiddità.

2. Di fatto, posti degli intermedii, al di là e al di qua de'quali c'è un ultimo ed un primo, è necessario, che quel primo sia la cagione di quello che segue. In vero, se ci bisognasse dire, quale de'tre sia la causa, diremmo il primo; l'ultimo, di certo, no, che non è causa di nulla; e neanche l'intermedio, che l'è d'uno solo. Nè fa nessun divario che ci sia un solo intermedio o più, nè che ce ne sia infiniti o finiti. Ora, ciascun degl'infiniti, concepiti così in una filza, o, in somma, tutte le parti dell'infinito sono parimenti intermedie fino all'attuale: di maniera, che se nessuna è prima, nessuna, a dirittura, è causa.

3. D'altra parte, non è neppure possibile quando abbia un principio l'insù, di procedere all'infinito all'ingiù; di maniera, che l'acqua venga dal fuoco e la terra dall'acqua, e così via via si generi sempre qualcosa d'altro. L'una cosa dall'altra, in effetto, quando non s'intenda meramente dire l'una cosa dopo l'altra, come sarebbe chi dicesse, i giochi Olimpici dagl'(1) Istmici, si genera in due modi (c):

(1) La preposizione greca, che corrisponde al *da*, talora equivale a *dopo*. Il nostro *da* davvero non s'usa in questo senso: ma come non abbiamo preposizione, che possa servire a esprimere le tre relazioni che s'indicano in questo periodo, non c'era altro modo di cansare un poca d'ambiguità, se non questo d'una nota.

o come dal fanciullo che si cangia, si genera un uomo, o come l'aere dall'acqua [1]. Ora, noi diciamo che l'uomo si generi dal fanciullo, come qualcosa di già generatosi da cosa che si va generando, qualcosa di già compiuto da cosa che si vada compiendo: giacchè sempre sta di mezzo, come tra l'essere e il non essere la generazione, così tra l'ente e il non ente il generantesi. Chi impara, è quello che si va generando maestro, e ciò appunto vuol dire: un tale si va generando di discepolo maestro. Il generarsi, invece, nella maniera dell'acqua dall'aere, si fa mediante il perire dell'uno de' termini. E perciò nel primo caso, non ha luogo il ripiegarsi dell'un termine sull'altro, nè si rifà il fanciullo dall'uomo: perchè quello che si va generando, non si genera dalla generazione, ma dopo la generazione [2]. Di fatto, il giorno così si genera dal mattino, dopo che questo si sia generato: e perciò il giorno non si rifà mattino. Nel secondo caso, invece, ha luogo il ripiegarsi dell'un termine sull'altro.

(1) Vuol dire: bisogna distinguere lo sviluppo d'una cosa che già sia in quella forma che conserva e perfeziona fino al termine del proprio sviluppo, dal nascere e venir su d'una cosa nella sua forma propria. Il fanciullo, sviluppandosi, diventa uomo: ma quella tal forma, che si sviluppa, era già nata e generata nel fanciullo. Invece l'acqua diventa aria: la forma dell'aria non è uno sviluppo di quella dell'acqua: è una nuova, che è venuta fuori. Ora, sempre che tra due termini c'è solo uno sviluppo, non accade che que' due termini si rifacciano sopra di se medesimi a vicenda: ciò è dire, il termine ultimo dello sviluppo non indietreggia per ritornare a quella imperfezione donde avea preso le mosse. Invece, dove c'è generazione di forme nuove, la forma nuova, dissolvendosi, rifà l'antica, e l'antica la nuova: dall'acqua si fa l'aere, e dall'aere, da capo, l'acqua.

(2) Quello che si sviluppa, suppone già fatta la generazione della cosa che si sviluppa. Lo sviluppo non mette capo immediatamente alla generazione che ha data origine alla forma nuova che si sviluppa: ma a questa forma stessa come già generata. Così il giorno è il mattino che si sviluppa: la generazione della luce, che ha informato il trasparente (De An. II. 7. 418. b.), è già fatta al mattino: la nuova forma si sviluppa col giorno: perciò al venir meno del giorno non si rifà il mattino.

4. Ora dunque, in amendue i modi, è impossibile di andare all'infinito. Giacchè nel primo, essendo degli intermedii (1), devono per forza avere un termine: nel secondo, si rifanno l'uno dall'altro (2), la corruzione dell'uno essendo generazione dell'altro.

5. Ed è insieme impossibile, che il primo che è pure eterno, si corrompa: giacchè, poichè la generazione non è infinita all'insù, bisognerebbe che quello da cui, mediante la corruzione propria, si genera qualcosa, non fosse eterno (3).

6. Di più la *causa per cui* è fine: e fine è quello che non sia per cagione d'altro, ma le altre cose per cagion sua. Di maniera che se ci sarà un ul-

(1) Tutti i gradi dello sviluppo sono intermedii, dal primo e l'ultimo in fuori, e devono avere un principio e un termine per la ragione data nel § 2.

(2) Di maniera che ciascuno è causa ed effetto rispetto all'altro: e non che bisognare di risalire all'infinito nella ricerca della causa, ci si deve fermare alla forma precedente donde è derivata la seguente, che può alla sua volta rifare la precedente.

(3) Aristoteles utitur hic duobus communibus suppositionibus in quibus omnes antiqui naturales conveniebant: quarum una est quod sit aliquod primum principium, ita scilicet, quod in generationibus rerum non procedatur in infinitum ex parte superiori, scilicet eius ex quo generatur. Secunda suppositio est, quod materia est sempiterna. Ex hac igitur secunda suppositione statim concludit, quod ex prima materia non fit aliquid secundo modo, scilicet sicut ex aëre corrupto fit aqua: quia scilicet illud, quod est sempiternum, non potest corrumpi. Sed quia possit aliquis dicere, quod primum principium non ponitur a philosophis sempiternum, propter hoc quod unum numero manens sit sempiternum, sed quia est sempiternum per successionem, sicut si ponatur humanum genus sempiternum, hoc excludit ex prima suppositione dicens, quod quia generatio non est infinita in sursum, sed devenitur ad aliquod primum principium materiale, necesse est, quod si aliquid sit primum principium materiale, ex quo fiunt alia per eius corruptionem, quod non sit illud sempiternum, de quo philosophi dicunt. Non enim posset esse illud primum materiale principium sempiternum, si eo corrupto alia generarentur, et iterum ipsum ex alio corrupto generaretur. Unde manifestum est quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu, non autem sicut aqua ex aëre fit corrupto. S. Thom. Lectio III. 9. p. 24. verso 1.

timo di questa fatta, non ci sarà infinito: se poi non ce n'è veruno così, non ci sarà *causa per cui*.

7. Se non che quelli che ammettono l'infinito, distruggono la natura del bene e non se n'accorgono. E pure nessuno si proverebbe mai a far nulla, quando non dovesse venire a un termine.

8. E chi ci si provasse, gli mancherebbe l'intelletto: giacchè di certo chi ha intelletto, opera sempre in vista di qualcosa, che è appunto il fine: ora, il fine è termine.

9. E neppure la quiddità si può risolvere in un'altra definizione, più larga di concetto. Perchè la sua propria è sempre la più accosto; la ulteriore già non è più la sua: e quando la prima non convenga, molto meno l'attigua.

10. E chi sostiene il contrario, distrugge la scienza; di fatto, non è possibile di sapere prima di arrivare agl'indivisi (1).

11. Ed il conoscere stesso non ha più luogo. Giacchè, come sarà possibile di pensare gl'infiniti, ammessi a questo modo (2)? Nè è lo stesso della linea: le sue divisioni veramente non rifiniscono mai; ma non ha modo di pensarla chi non le fermi: e perciò non riuscirà mai a numerare le sezioni, chi, infinita, la volesse scorrere.

12. Anzi, anche la materia si deve per forza pensare in qualcosa che si muova (3).

(1) Chiama qui indivisi i termini immediati. La scienza, come dice ne' posteriori analitici, abbisogna di tali definizioni ultime, e di cui non ci abbia definizioni ulteriori. Al. Afrod. Br. p. 599. Be. p. 69. Vedi An. Post. I. 2, 2.

(2) Vuol dire, gl'infiniti in atto, come sarebbero le quiddità, dall'una delle quali si ammetta che si possa passare sempre ad un'altra. L'infinita divisibilità della linea è in potenza; e non la pensa attuale chi pensa la linea: altrimenti, questa non si potrebbe pensare. Per pensare un numero attuale di divisioni nella linea, bisogna, è evidente, determinarle.

(3) Come, infinita in potenza, non si può pensare in se, ma solo in quello

13. E cosa veruna ha quiddità d'infinito [1], senza dire che la quiddità dell'infinito non è già infinita.

14. D'altra parte, se le specie delle cause fossero infinite di numero, non potrebbe neppure aver luogo il conoscere: giacchè allora crediamo di sapere, quando abbiamo conosciute le cause: ora, l'infinito per aggiunzione non si può scorrere in tempo finito [2].

CAPO III.

DELLA NECESSITÀ DI ADATTARE IL METODO ALL'OGGETTO DELLA SCIENZA.

1. Un uditorio si governa colle abitudini. Noi pretendiamo che si discorra come s'è soliti: e il nuovo ci pare che stoni, e, per difetto d'abitudine, meno riconoscibile e più strano: di fatto, l'abituale è più noto. Quanta sia la forza dell'abitudine, lo mostrano le leggi, nelle quali delle favole e delle puerilità hanno, per l'abitudine, forza maggiore della conoscenza stessa del vero [3]. P. 994. B. 32. P. 995. A.

2. Ora, c'è di quelli che, se uno non parla alla matematica, voltano le spalle al professore: altri,

di cui è il sostrato: in fatti, la materia non si concepisce, se non per analogia e dall'atto (Phys. I. 7. 191 a. 7. Vedi Met. VII. 3.). - Trapassa dall'illimitazione numerica al concetto stesso dell'illimitato.

(1) Phys. III. 4-8.

(2) L'infinito per aggiunzione è l'infinito in atto, che è constituito da una serie attuale mai non ultimata di termini. Quest'infinità competerebbe alle cause, se le fossero infinite di specie. Ora, sarebbe impossibile di pensarle tutte una per una: perchè ogni pensiero abbraccia un pensato unico e si fa in un dato intervallo di tempo. Ci bisognerebbero dunque infiniti intervalli: un tempo finito, quale è quello di cui noi possiamo disporre, non si può attualmente spartire in intervalli infiniti.

(3) « Per esempio, che de' popoli sono autoctoni, germogliati su dalla terra, ed altri che sono nati da denti seminati, e perciò bisogni combattere a difesa del proprio paese come d'una madre, e gli Dei abbiano conteso per la terra: ne val tanto la pena. » (Aless. Afrod. Bek. p. 601. b. 23. seg. Vedi Cod. Reg. ib. p. 602. b. 26.).

se non esemplifica: altri pretendono, che si tiri in mezzo un poeta per testimonio. Questi son tutto esattezza; a quegli altri l'esattezza dà le smanie, o perchè non sanno poi raccozzare, o perchè la sia gretta. Giacchè, davvero, l'esattezza n'ha l'aria: di maniera che a certuni sa di taccagno non meno ne' ragionamenti che ne' contratti.

3. Perciò, ci bisogna già essere educati al modo, in cui ciascuna cosa deva essere accolta, essendo assurdo di cercare a un tempo la scienza e la forma della scienza (1): quando nè l'una nè l'altra è facile ad apprendere. L'esattezza matematica non si deve ricercare in ogni cosa, ma solo nelle prive di materia. Per il che non è una forma da naturalista: giacchè la natura, forse (2) tutta, ha materia. Perciò, è da considerare prima che cosa sia la natura: perchè così si vedrà apertamente quali siano gli oggetti della scienza naturale (D).

(1) « Dice qui il medesimo che negli Etici (I. 1. p. 1024. b. 25.), che sia cioè, dell'uomo educato di cercare in ciascun genere tanto d'esattezza e non più, quanto comporta la natura della cosa: il che si dimostra negli analitici posteriori (I. 8. p. 75. b. 21. seg.). Quello che dice qui, ci mostra che bisogna erudirsi prima negli analitici e negli studii logici in generale, e sapere le forme delle dimostrazioni e le conclusioni delle ragioni: perchè è assurdo di cercare a un tempo la scienza di qualcosa, e in che modo la scienza stessa si faccia e si acquisti. Alex. Aphrod. Bek. p. 602. 19. seg. Br. p. 72.

(2) Aggiunge *forse*, perchè il corpo circolare è bensì naturale, pure non ha la materia per soggetto. Id. Bek. p. 602. a. 37. Br. p. 72.

NOTE AL LIBRO SECONDO

(A) Τὸ δ'ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς. 993. *b.* 6. Chi leggerà nel Bekker (p. 590. seq.) i commentarii d'Alessandro, d'Asclepio, del Cod. Reg. a queste parole, si persuaderà, che il solo modo di apporsi al senso del testo greco, è di studiare, quale, dietro quello che precede, deva esser paruto ad Aristotile il punto difficile nella cognizione del vero. Ora, appunto egli ha detto, che il difficile sta non tanto nell'imberciare più o men bene, (anzi nessuno non può sberciare affatto), quanto nell'imberciare giusto, dare nel segno a dirittura e non più su o più giù. Ne risulta dunque, che il difficile nella cognizione del vero è d'averla distinta e dedotta rigorosamente, giusta e piena: e che appunto questo senso bisogna cercare nelle parole allegate. C'è una piccola varietà tra il testo preferito dal Bekker, e quello volgato, che è l'unico seguito e commentato dall'Afrodisio. Quanto al senso, fa nulla o poco: però non ne parlo qui, riserbandomi a trattarla nell'edizione del testo.

(B) Il testo del Bekker e anche del Bonitz è questo: Ὀρθῶς δ'ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια· πρακτικῆς δ'ἔργον· καὶ γὰρ ἐὰν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον, ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας. κ. τ. λ. 993. *b.* 19-24. Le antiche edizioni, in luogo di ἀΐδιον, hanno τὸ αἴτιον: ed aggiungono con tutti i codici καθ'αὐτό. Io ho tenuta questa seconda lezione, e rigettata la prima. Alessandro le cita tutte e due: e riconosce, che la frase dopo πρακτικοί, - οὐκ - αἰτίας - si collega meglio colla seconda. Il Cod. Reg. rigetta affatto la prima, di maniera che l'autorità d'ogni genere le fa contro. Ma quando anche ne fosse appoggiata, io la rigetterei, introducendo essa una nuova difficoltà e confusione in questo periodo. Nel quale Aristotile vuol dimostrare, che la filosofia si chiami de-

bitamente la scienza del vero; come in quello che segue, dimostra, che questo nome le spetta in proprio e più che a qualunque altra scienza, per la natura del suo oggetto. Ecco i suoi raziocinii qui:

La filosofia è una cognizione teoretica;
La cognizione teoretica ha per fine il vero:
Dunque la filosofia ha per fine il vero.

Che la cognizione teoretica sia cognizione del vero, si dimostra così:

La cognizione del vero implica la cognizione della causa per sè;
Ma la cognizione della causa per sè spetta alla cognizione teoretica, giacchè la pratica, anche quando considera la causa formale d'una cosa (*τὸ πῶς ἔχει*, il *come sia*), la considera in ordine all'uso attuale della cosa stessa:
Adunque la cognizione del vero spetta alla cognizion teoretica.

Perciò, si vede chiaro, che le parole *οὐκ - αἰτίας*, fanno la prima premessa del secondo raziocinio, e perciò spettano al periodo presente, e non al seguente: e s'hanno quindi a distinguere dalle precedenti con un mezzo punto e non con un punto intero. Quanto sia frequente nello stile d'Aristotile, il soggiungere la maggiore col *δὲ* a questo modo, è noto a chiunque ci ha un po'di pratica, e portarne esempii e sprecar carta sarebbe tutt'uno. Se invece dovesse leggersi col Bekker, bisognerebbe formare due raziocinii in luogo dell'ultimo. Il primo chiuderebbe la prova precedente a questo modo (*καὶ γὰρ - πρακτικοὶ*):

La cognizione del vero implica la cognizione della quiddità nel suo essere eterno;
Ma la cognizione pratica non considera la quiddità se non relativamente e per un uso attuale; dove la teoretica la considera nel suo essere eterno:
Dunque non la cognizione pratica, ma la teoretica è la cognizione del vero.

Il secondo farebbe da sè un'altra prova. (*οὐκ - αἰτίας*).

La cognizione del vero implica la cognizione della causa;
Ma la cognizione della causa spetta alla filosofia:
Dunque la cognizione del vero spetta alla filosofia.

S'avrebbe dunque a dire, che del primo raziocinio sia stata espressa sola la seconda, e del secondo sola la prima premessa. Il che non mi pare probabile: e perchè la concisione sarebbe

troppa, e perciò da non supporre senza necessità: e più ancora perchè quella premessa richiederebbe essa stessa una prova ed una dilucidazione.

(c) Nel Bekker si legge: *διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε, ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἢ οὐκ οὕτως ἀλλ' ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ.* 994. *a.* 22-24. Ecco il senso che naturalmente se ne ritrarrebbe. « L'una cosa dall'altra si genera in due modi: ovvero nel senso che l'una cosa si dice seguire l'altra come i giochi Olimpici dagl'Istmici: ovvero non così, ma come dal fanciullo, che si cangia, si genera l'uomo, o dall'acqua si genera l'aere. » Questo senso sarebbe assurdo da ogni parte: prima perchè non si può dire nè punto nè poco, che l'una cosa *si generi* dall'altra solo perchè l'una segua l'altra: e poi perchè si ridurrebbero sotto un solo concetto e forma di generazione due generazioni differentissime. Il fanciullo diventa uomo in un modo diversissimo da quello che l'aere diventa acqua: lì non c'è che uno sviluppo e non ha luogo reciprocanza tra il termine da cui parte e il termine a cui arriva: qui c'è una forma nuova, un'essenza nuova che vien fuori, e tra la forma precedente e la presente accade reciprocanza; voglio dire che si rigenerano a vicenda. Perciò se tutti i codici e le edizioni portassero la lez. Bekkeriana, bisognerebbe trovare un verso di correggerla, e cercare come e donde si sia potuto introdurre uno sbaglio così madornale. E si troverebbe, che la cagione ne possa essere stato l'esame poco diligente del caso della generazione del giorno dal mattino che si porta più giù, come conforme al caso del fanciullo che diventa uomo. In effetto, più giù, si osserva, che l'uomo non ridiventa reciprocamente fanciullo, perchè *οὐ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ* (scancello l' *ἔστι* con l'Afrod. e l'Ascl.; vedo ora che gli segue anche il Bonitz. Met. p. 133) *μετὰ τὴν γένεσιν. οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα ἐκ τοῦ πρωΐ, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρωΐ ἐξ ἡμέρας.* (Ib. *a.* 32. *b.* 3). Vedendo questo *μετὰ* qui, si è creduto, che il generarsi d'una cosa dall'altra si dovesse intendere anco della semplice successione d'una cosa all'altra, e perciò il senso dell'*ἐκ* nella frase *ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια* dovesse tenersi per uno dei sensi filosofici, sopra i quali si discorreva quì, del *τόδε ἐκ τοῦδε*. Così s'è corretta l'antica, la vera lezione che Alessandro Afrodisio ha sola riconosciuta e commentata, e le vecchie edizioni hanno sola seguita, e l'antico traduttor latino-, il Bessarione, l'Argiropolo sola tradotta.

Secondo la quale si leggeva non ἢ ὡς τόδε, come fa il Bekker, ma μὴ ὡς τόδε: vuol dire s'escludeva, (invece d'includerlo) il senso dell'ἐκ per μετὰ dai due sensi in cui l'ἐκ vuol essere preso qui nella frase τόδε ἐκ τοῦδε. Questa correzione a sproposito non si sarebbe fatta, se si fosse badato che il giorno non viene semplicemente dopo il mattino, come gli Olimpici dopo gl'Istmici, ma è la trasformazione e la perfezione d'una stessa forma, come l'è il fanciullo dell' uomo: e che il μετὰ τοῦτο in quell' ultimo luogo citato s'ha ad intendere col μετὰ τὴν γένεσιν, e vuol dire, che il giorno non importa una nuova generazione: ma è uno sviluppo d'una forma già generata. Vale in somma, ὅτι μετὰ τὸ πρωΐ γιγνόμενον γίγνεται ἡ ἡμέρα. Non si doveva, adunque, per questo μετὰ correggere il testo: anzi cercarvi una nuova prova di conservarlo tale quale. Il caso è che mutato qui, si dovè mutare in altre parti. Aristotile dà due sensi al τόδε ἐκ τοῦδε: ora, scritto ἢ ὡς τόδε, pareva che riuscissero tre: la semplice successione, la generazione come sviluppo, la generazione come produzione di forma nuova. Bisognò dunque unire i due ultimi sotto un concetto, contrapponendogli al primo: perciò, s'introdusse la lezione conservata dal cod. A^b: ἢ οὐχ οὕτως ἀλλ' ὡς. Da prima si comprese, che pure ci era una varietà essenziale tra queste due forme di generazioni così contrapposte alla successione: e perciò si ritenne, come scrive l'A^b l'ὡς anche avanti ἐξ ὕδατος ἀήρ. Dagli amanuensi per fretta, o da scoliasti poco perspicaci fu tralasciato quest'ultimo ὡς, e ridotto il testo a quel misero stato che si vede nel Bekker: il quale pare che sia andato raccozzando da' diversi manoscritti queste varie corruzioni per presentarle unite come qualcosa d'eccellente. Levate via, il testo dovrà esser letto così: διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε, μὴ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ὡς (così l'S.) ἢ ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς (così l'A^b) ἐξ ὕδατος ἀήρ. La volgata fa male a tralasciare l'ἀλλ' ὡς avanti a ἢ ἐκ, e l'ὡς avanti ad ἐξ ὕδατος. Il primo ἀλλ' ὡς, richiesto dal senso, è dato anco dall'annot. del Cod. Reg. (596. *b*. 5): ed il secondo ὡς è confermato dalla formola inversa ed identica del v. 30: τὸ δ'ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ. Del resto, chi nol volesse, gliene abbandonerei. Alessandro Afrodisio (595, *b*.) ha letto di certo μὴ ὡς e ἀλλ' ὡς: se poi ὡς ἐξ ο ἐξ solo, si può dubitare. Ci è poi una ragione perentoria per leggere μὴ ὡς τόδε etc., e non ἢ ὡς τόδε: ed è che nel sistema Aristotelico è ammessa l' infinità della successione, essendoci dato il tempo

per eterno: non ci si nega se non l'infinità delle cause, sia nel numero, sia nella specie. Ora, leggendo ἢ, la dimostrazione che segue dovrebbe voler anche negare, che ci possano essere infiniti fatti successivi: il che non dimostra; e se il dimostrasse, sarebbe conforme alla mente d'Aristotile.

(D) Il capitolo nel testo del Bekker finisce con queste parole: *e se appartiene ad una scienza o a più lo studiare le cause od i principii.* L'Afrodisio (Bek. 605. *a.* 17.) attesta che sono state appiccicate alle precedenti, dopo che questo trattatello è stato allogato qui, e per dare un colore al posto che gli s'è dato, facendogli proporre per ultima la quistione che si tratta davvero per la prima nel libro che segue. Ma la magagna è facile a scovrire: questa quistione, se è quella che segue, non ha nulla a fare con quella che precede. Perciò, dietro al Bonitz (Met. p. 135), ho tralasciate nel tradurre delle parole, che levano la sua vera faccia alla fine di questo libro, e farebbero dubitare d'una cosa che non ammette dubbio: giacchè è evidente che questo trattatello non può aver formato nella mente d'Aristotile il 2° libro della sua metafisica. Vedi i Proleg. p. 1.

LIBRO TERZO

SOMMARIO

I. Necessità metodica del dubbio nello studio della filosofia. § 1-2. - Enunciazione e novero delle quistioni principali.

§ 3
- 1ª Le quattro cause sono l'oggetto d'una o di più scienze?
- 2ª I principii degli enti sostanziali e i principii del ragionamento sono l'oggetto d'una scienza unica?
- 3ª Tutti gli enti sostanziali sono l'oggetto della stessa scienza o di parecchie, e se di parecchie, tutti di scienze speculative o alcuni sì, alcuni no?

4ª Ci sono solo enti sostanziali sensibili o anche altri: e se ce ne sono altri, sono d'una sola specie o di più? § 4.

5ª La scienza abbraccia solo le entità sostanziali o anche gli accidenti loro proprii? § 5.

6ª I contrarii e i loro accidenti proprii di quale scienza sono l'oggetto? § 6.

7ª Il genere *(principio logico)* o il componente di ciascuna cosa *(principio fisico)* ne sono il principio e l'elemento?

8ª Se è il genere, la specie più prossima o la più remota? § 7.

9ª Ci sono altre cause fuori della materiale, e una o più? § 8.

10ª Fuori dell'essere reale concreto, c'è nulla? E se c'è qualcosa, c'è per ogni essere reale o solo per alcuni? § 9.

§ 10
- 11ª I principii de' reali e del ragionamento sono determinati di numero o di specie?
- 12ª I principii degli esseri eterni sono gli stessi con quelli degli enti temporanei o diversi? E se diversi, son eterni essi stessi e temporanei secondo la qualità dei loro effetti?

13ª L'uno e l'ente sono di per sè la sostanza degli enti o sono accidenti di qualcos'altro? § 11.

§ 12
- 14ª I principii sono universali o singolari?
- 15ª I principii sono in potenza o in atto?

16ª I principii sono immobili o mobili? § 13.

17ª I numeri, le lunghezze, le figure ed i punti sono enti sostanziali, sussistono separati da' sensibili o dentro ad essi? § 14.

II. Si ripigliano le quistioni, una per una, e si dibattono con ragioni probabili che paiono legittimare le soluzioni contrarie.

Quest. I. § 1-4. - Soluzione 1. § 1-3. - Non è una la scienza delle cause. Per la non contrarietà, § 1. - e non universalità loro, provata mediante la mancanza d'ogni relazione della causa motrice e finale, in genere, cogl'immobili, § 2. - e, in ispecie, coll'entità e le scienze matematiche. § 3.

Soluz. II. § 4. - È una la scienza delle cause. Impossibilità, in caso contrario, di determinare, quale sia la filosofia. § 4.

Quest. II. § 5-10. - Soluz. I. § 6. - La scienza dell'essenza e de' principii della dimostrazione non è una sola. Altrimenti tutte le scienze, che studiano essenze, sarebbero non meno proprie della scienza stessa dell'essenza a trattare la dottrina dei principii dimostrativi. § 6.

Suscita, per via, una quistione, come dire, pregiudiziale. Ci è scienza dei principii dimostrativi? § 7-8. - Non c'è, perchè que' principii non abbisognano d'essere definiti, essendo già e di per sè cogniti, § 7. - nè possono essere dimostrati, per la natura stessa della dimostrazione. § 8.

Soluz. II. § 9-10. - La scienza dell'essenze e de' principii del ragionamento è una sola. Impossibile, nel caso contrario, di determinare quale tra le due sia la filosofia. § 9. - Mancanza di un'altra scienza alla quale attribuire il giudizio della verità e falsità degli assiomi. § 10.

Quest. III. § 11-12. - Soluz. I. § 11. - Le essenze fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, non si saprà di quali essenze sia scienza la filosofia. § 11.

Soluz. II. § 12. - Non fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, tutti gli accidenti saranno anche gli oggetti di una sola. § 12.

Quest. V. § 13. - Soluz. I. - La scienza dell'essenze non l'è anche degli accidenti. Altrimenti, anche quella dell'essenze sarà dimostrativa. § 13.

Soluz. II. - La scienza dell'essenze l'è anche degli accidenti. Altrimenti, non se ne potrà indicare una che studii questi accidenti in disparte dall'essenze. § 13.

Quest. IV. § 14-18. - Distinta in due:

1ª Bisogna ammettere le idee.

2ª Bisogna ammettere le entità matematiche intermedie.

Soluz. I della 1ª. § 15. - Non bisogna ammetter le idee. Si cade nell'assurdo di duplicare gli enti. § 15.

Soluz. I della 2ª. § 16. - Non bisogna ammettere le entità matematiche intermedie. Si distrugge la realità delle scienze, che trattano matematicamente de' sensibili; § 16. - e se s'ammettessero, si dovrebbe con egual ragione ammettere dell'entità intermedie anche tra l'altre entità sensibili e le ideali che corrispondono a queste: § 17. - oltre di che, non si avrebbe una nozione vera delle scienze di cui si fanno l'oggetto. § 18.

Soluz. II delle due parti § 19. - Bisogna ammettere dell'entità ideali e matematiche. Per trovare un oggetto alle scienze pure, e alle miste. § 19.

Coloro, che ammettono l'entità matematiche, com'esistenti nei sensibili, vanno incontro a maggiori difficoltà. § 20.

III. Quest. VII. § 1-7. - Soluz. I. § 2-4. - Son principii i componenti delle cose e non i generi. Per le analogie. § 2. - Per la maniera,

nella quale si sono concepiti dagli altri i principii de' corpi. § 3. - Per quello che ciascuno cerca nella cognizione d'una cosa. § 4.

Soluz. II. § 5-6. - Son principii i generi e non i componenti delle cose. Per la natura della scienza, § 5. - e della specie. § 6.

Non si può attribuire ai principii amendue le proprietà di generi e di componenti, per la unità del concetto dell'essenza. § 7.

Quest. VIII. § 8-16. - Soluz. I. § 9-12. - Sono principii i generi supremi. Perchè sono i più universali. § 9. - Obbiezioni: gli universali più estesi, l'ente e l'uno, non sono generi: perchè, altrimenti, non ci sarebbero differenze: § 10. - o tutte le divisioni del genere supremo formerebbero dei generi subalterni: § 11. - e si dovrebbero ammettere per principii anche le differenze; di maniera che, soprattutto se fossero principii i generi supremi, s'avrebbero infiniti principii, stante l'infinità di differenze che coopererebbero alla formazione di quegl'infiniti generi subalterni di cui sarebbero capaci. § 12.

Soluz. II. § 13-16. - Sono principii le specie ultime. Perchè hanno più natura di *uno*, e l'*uno*, per i Platonici, è principio. § 13. - Perchè non ci può essere generi superiori, al di fuori delle specie, quando s'ammetta co' Platonici che le specie che si seguono in una serie continua d'anteriorità e posteriorità, non si risolvono in generi. Di fatto, si dovrebbe dire lo stesso dell'altre specie, e per analogia *a fortiori*; § 14. - e perchè in ogni genere le specie si seguono in serie, digradandosi, secondo la qualità di migliori e peggiori, che è una maniera d'anteriorità e posteriorità. § 15.

Però, la dottrina che s'ammette secondo questa soluzione, non ha fondamento veruno. § 16.

IV. Quest. X. § 1-11. e frammista la questione IX. § 8-9-10. - Soluz. I. § 1-4-5-6-7-8. - C'è qualcosa oltre e fuori de' singolari. Altrimenti, non ci sarebbe scienza: perchè i singolari sono infiniti, § 1. - e perchè non ci sarebbe nulla d'intelligibile, § 4. - nè d'eterno, § 5. - nè perciò di generato, dovendo per forza esserci un ultimo ingenito, nel quale principii la generazione, § 6. - e la generazione avere un termine. § 7. - Oltre di che, l'eternità della materia richiede l'eternità dell'essenza, della specie, anteriore al singolare generato: altrimenti, la materia non avrebbe cosa diventare. § 8.

Soluz. II. § 1-3-9-10-11. - Non c'è nulla fuori de' singolari. Perchè non potrebb'essere (Quest. VIII) nè un genere supremo nè una specie infima. § 2. - Perchè non si potrebbe intendere in che modo la materia, generandosi, venisse informata dalla specie estrinseca. § 11. - Perchè manca il modo di determinare di che cose ci sia, e come. § 3-9-10. - Di fatto, ne verrebbero le due questioni che seguono:

Quest. I. § 3-9. - Il qualcosa che s'ammette al di fuori de' singolari sarà fuori di ogni singolare o di certi sì, di certi no?

Soluz. I. § 3-9. - Fuori di certi sì, di certi no. Giacchè non potrebbe ammettersi fuori de' singolari, prodotti d'arte. § 9.

Soluz. II. - Di fuori d'ogni singolare (mancano le ragioni che escludono la contraria).

Quest. II. § 10-11. - Ogni specie di cose o ogni cosa individua ha fuori di sè un checchessia che le corrisponda, e da cui abbia nome ed essere?

Soluz. I. § 10. - Ogni specie di cose. Le cose individue, in questo caso, non si distingueranno l'una dall'altra e si confonderanno in una sola. § 10.

Soluz. II. § 10-11. - Ogni cosa individua. S'esclude in generale, come priva di fondamento. § 11.

Quest. XI. § 13-14. - Soluz. I. § 12-13. - Ogni principio è uno di numero e non di specie. Altrimenti, non ci sarebbero unità numeriche: § 12 - e perciò mancherebbe la scienza. § 12-13.

Soluz. II. § 14. - Ogni principio è uno di specie e non di numero. Altrimenti, non potrebbero avere qualità di cause. § 14.

Quest. XII. § 15-20. - Soluz. I. § 15-16. - I principii de' corruttibili e degl'incorruttibili sono diversi. Altrimenti, non si saprebbe spiegare come riescano diversi gli effetti. Favole inventate per spiegarlo. § 15. La quistione non si cansa, negando con Empedocle la diversità degli effetti: nè la cansa Empedocle stesso, poichè fa cooperare la stessa causa ora alla produzione ora alla distruzione d'un effetto. § 16.

Soluz. II. § 17-20. - I principii de' corruttibili e degl' incorruttibili sono gli stessi. - Questa soluzione si divide in due altre.

Soluz. I. della II. § 17-18. - Sono gli stessi e incorruttibili. - Altrimenti, ci sarebbero dei principii anteriori a' principii. Il che è impossibile, e per il processo all' infinito: § 17. - e perchè, corrotti i principii, mancherebbe ogni cosa. § 18.

Soluz. II. della II. § 19. - Sono gli stessi e incorruttibili. - Altrimenti, ritorna la difficoltà di spiegare la diversità d' effetti. § 19. I principii sono gli stessi perchè tutti assegnano gli stessi principii alle cose corruttibili e alle incorruttibili. § 20.

Quest. XIII. § 21-32. - Soluz. I. § 22-28-26-27. - L'ente e l'uno sono un'essenza sostanziale di per sè soli e assolutamente, e non già come inerenti a un'essenza diversa da loro, che sia come il loro sostrato. - A chi appartenga storicamente. § 22. - Coerenza di questa dottrina. § 28. - Se non s'ammette, non si potrà attribuire l'essere sostanziale a verun altro universale; § 26. - nè al numero. § 27.

Soluz. II. § 23-24-25-29-30. - L'ente e l'uno non sono un'essenza sostanziale, e sussistono in qualcosa di diverso da loro, di cui sono proprii accidenti. - A chi appartenga storicamente. § 23-24-25. - Se non s'ammette, non c'è pluralità di enti; § 29. - nè però numero; § 30. - e, quand'anche non s'accettasse una dottrina gretta di Zenone, non perciò si comprenderebbe, come dall'uno o da più uni sussistenti di per sè potessero generarsi delle grandezze. § 31. - Non si scansa la difficoltà, col dire, che la grandezza si generi dall'uno e dalla diade, secondo l'opinione Platonica: resterebbe a capire, come dal concorso della diade, che è sempre la

stessa, si generino talora numeri, talora grandezze.

V. Quest. XVII. § 1-10. - Soluz. I. § 1-3. - I numeri e i solidi e le superficie ed i punti sono essenze o vogliam dire, enti sostanziali. In fatti, se quelli non fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 3. - Perchè, non potendo essere essenze le modificazioni del corpo, ma bensì il corpo stesso, dovrebbero essere essenze, anche più del corpo, i termini da' quali è circoscritto e co' quali è definito; § 1. (tanto più che quelli possono essere, senza che il corpo sia, e il corpo non può essere senza che quelli siano) § 2. - e perchè, di certo, gli accidenti loro non potrebbero essere degli enti in loro vece. § 3.

Soluz. II. § 4. - I numeri, i solidi, le superficie, le linee ed i punti non sono essenze. Di fatto, se quelli fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 7. - Perchè, dovendo di lor natura essere de' termini di corpi, e mancando de' corpi, de' quali possano essere termini, non potrebbero sussistere, e tanto meno lo potrebbero i corpi i quali si concede che siano enti meno sostanziali di loro; § 4-7. - e perchè sono divisioni del corpo; § 5. - e perchè tutte le figure dovrebbero attualmente essere a un tempo in un solido qualunque. § 6. - Di più, perchè non si generano nè si corrompono come essenze, nè le divisioni dello spazio, § 8, 9. - nè quelle del tempo. § 10.

VI. Quest. IV. P. I. Quest. X. § 1-2. - Se bisogni ammettere le idee oltre le entità matematiche e le sensibili.

Soluz. I. § 1. - Si devono ammettere; perchè, altrimenti, non ci sarebbero principii uni di numero.

Soluz. II. § 2. - Non si devono ammettere, per le ragioni che escludono i principii uni di numero (Quest. XI. Soluz. II).

Quest. XV. § 3-4. Soluz. I. - I principii sono in potenza. Perchè, altrimenti, il principio non sarebbe un *primo*, giacchè se fosse in atto, ci sarebbe qualcosa d'anteriore, la potenza. § 3.

Soluz. II. - I principii sono in atto. Perchè, se fossero in potenza, potrebbero non essere in atto nè venire all'atto mai. § 4.

Quest. XIV. § 5-8. - Soluz. I. § 5. - I principii sono singolari. Perchè, altrimenti, non potrebbero essere essenze. § 5.

Soluz. II. § 6. - I principii sono universali. § 6. Perchè, altrimenti, non potrebbero essere oggetto di scienza.

Adunque, le quistioni sono sviluppate nell'ordine seguente: la prima, la seconda, la terza, la quinta, la quarta nel capo secondo, e l'ultima, da capo, nel sesto: la settima e l'ottava nel terzo: la decima insieme colla nona, la undecima, la duodecima, la decimaterza nel quarto: la decimaquinta e la decimaquarta nel sesto. Manca lo sviluppo della sesta e della decimasesta.

CAPO PRIMO.

NOVERO DELLE QUISTIONI.

p. 995. A. 24. 1. Per la scienza che si ricerca, è necessario di scorrere prima que' punti, su' quali per i primi si deva dubitare: e sono tutti quelli, su cui le opinioni furono varie, o che anche, poniamo che ce ne sia, fossero stati trasandati.

2. Chi vuole andare spedito, gli giova di discutere i dubbii per bene: la speditezza di poi è appunto uno scioglimento de' dubbii di prima, e non ci ha verso di sciogliere un nodo, chi non sa dove sia. Ora, quando ripensando s'ha un dubbio, vuol dire appunto che nella cosa c'è un nodo: di fatto, in quanto si dubita, si è allo stesso partito di chi stesse legato; nell'un caso e nell'altro, è impossibile di procedere avanti. Perciò bisogna avere considerate da prima tutte le difficoltà, tra per le ragioni allegate, e perchè chi cerca senza aver prima discussi i dubbii, rassomiglia a chi non conoscesse dove si deva indirizzare, nè sapesse poi scorgere se abbia pure trovato o no quello che ricercava: il fine, in fatti, non gli è noto; è bensì noto a chi ha prima dubitato. Oltre di che, non può non trovarsi più adatto a giudicare chi ha sentito prima, come in un contraddittorio, tutte le ragioni avverse [1].

3. Il primo dubbio, adunque, cade su que' punti, su' quali s'è discusso nella parte proemiale [2]: se appartenga ad una sola scienza od a più di stu-

(1) Aristot. De Coelo 1, 10. Bekk. p. 279. Del pari nel De An. I. 2. Phys. IV. 10. Anal. post. II. 3: al q. l. il Waitz. V. Zell. Phil. d. Griech. II. p. 384.

(2) Alla parte proemiale appartiene il libro primo, nel quale si sono discusse storicamente ed esposte le opinioni attinenti alle quistioni formolate nei § 3 e 4.

diare le cause [1], e se a questa scienza spetti di riconoscere solo i principii primi dell'essenza, o se abbia anche per oggetto i principii, da' quali tutti dimostrano, quello per esempio, *se si possa o no affermare insieme e negare un' identica ed unica cosa*, e simili altri [2]. E di poi, quando l'essenze fossero il suo oggetto, se ci sia per tutte una sola scienza o parecchie, e in caso che fossero parecchie, se siano tutte congeneri, ovvero alcune si devano chiamare filosofie, alcune altrimenti [3].

4. E anche quest'altro è un punto necessario a investigare: se si devano riconoscere solo l'essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse; e se quest'altre di una sola o di più sorte d'essenze, come asseriscono coloro i quali, oltre le specie, ammettono le entità matematiche di mezzo tra quelle ed i sensibili [4].

5. Questi punti, adunque, diciamo, sono necessarii a considerare, e anche, se la teorica si circoscriva all'essenze o s'estenda anche agli accidenti per sè dell'essenze [5].

6. Ed inoltre, il medesimo e il diverso, il simile e il dissimile, l'identità e la contrarietà, e il prima e poi, e tutte le altre cose di questa fatta, che i dialettici tentano di considerare, cavandone la dottrina meramente da quello che se n'opina, di quale scienza formano tutte lo studio? E tutte le cose,

(1) L. I. 3. seg. Risoluto lib. IV. 2. p. 1003 a. 21 - 1005 a. 18. - Vedi più giù Cap. 2. § 1-4.

(2) Risoluto lib. IV. 3. p. 1005. a. 19. - b. 5. Vedi Cap. 2. § 5-10.

(3) Risoluto lib. VI. I. p. 1025 b. 1 - 1026 a. 32. Vedi Cap. 2. § 11-19.

(4) Risoluto lib. VII, XIII. 1 - 5. p. 1076 a. 9 - 1080 a. 11; XIV. 1, 2. p. 1087 a. 29 - 1090 a. 15 - Vedi più giù Cap. 2. § 14-20.

(5) Risoluto lib. IV. 2. 1004. b. 5 seg. Si guardi anche al I. p. 1003. a. 21 - 32. Vedi più giù Cap. 2. § 13.

inoltre, che loro accadono per se? E non solo quello che sia ciascuna di loro, ma se a un contrario si contrapponga un solo contrario? (A) (1).

7. E se i generi o gl'ingredienti ne' quali ciascuna cosa si scompone, siano i principii e gli elementi (2). E se i generi, se gli ultimi che si predicano degli individui o i primi; se sia principio, voglio dire, ed abbia più essere, fuori del singolare, l'animale o l'uomo (3).

8. Una gran cosa da cercare e trattare sarà, se ci sia o non ci sia punto fuori della materia una causa per sè; e questa, se separabile o no, ed una o più di numero (4).

9. E se ci sia qualcos'altro fuori del *tutt' insieme* (chiamo *tutt'insieme*, quando alla materia sia aggiunto un predicato qualunque), o non ci sia nulla? Ovvero se per certe cose ci sia, per certe non ci sia, e come si distinguano queste varie qualità d'enti? (5).

996.A. 10. Di più, se i principii, così quelli che ser-

(1) Non è discusso nei capitoli seguenti. - Aristotile non distingue sempre accuratamente le soluzioni del primo, del quinto e del sesto problema ne' due primi capitoli del quarto libro: di maniera che si vede, ch'egli n'ha voluto fare un solo problema, come si può ritrarre dal paragone delle ultime parole del secondo di que' due capitoli (p. 1005 a. 13-18), con l'altre più sù a p. 1004 b. 5-8. *Mich.* Su questo punto particolare si possono consultare alcuni capi del libro quinto, e il libro decimo.

(2) Risoluto nel lib. XII. 1 - 5. p. 1069 a. 18 - 1071 b. 2. *Mich.* Si consulti il cap. 13. del VII e anzi tutto quel libro insieme coll'VIII in cui questa quistione è congiunta con altre, soprattutto colla nona. - Vedi Cap. 3. § 1-7.

(3) Risoluto insieme coll'altro. Siriano gli ha parimenti riguardati come due parti d'un problema unico. Vedi Cap. 3. § 8-16.

(4) Risoluto nel lib. XII. 6-10. p. 1071. b. 3-1026. a. 4. L'ultima parte del problema, se queste essenze siano una o più, è risoluta nel XII libro (8. p. 1013. a. 14 - 1024. 6. 14). Si tocca appena più giù al Cap. 4, § 8-10, e specialmente, per la quistione, se a un contrario si riferiscano uno o più contrarii, il Cap. 4 del L. X.

(5) Risoluto insieme col quinto problema (§ 4) col quale fa tutt'uno. Vedi Cap. 4. § 1-11.

vono a' ragionamenti, come quelli che investono la materia [a], siano determinati di numero o di specie [1]: e se de' corruttibili e degl'incorruttibili siano gli stessi o diversi, e se tutti incorruttibili o corruttibili de' corruttibili [2].

11. Ancora, e qui è il punto più duro e soggetto a maggior dubbio, se l'uno e l'ente, come già dicevano i Pitagorei e Platone, senza essere qualcos'altro, siano essi stessi l'essenza degli enti, o se invece non lo siano, ma abbiano qualcos'altro a sostrato, l'amicizia, per esempio, direbbe Empedocle, ed altri il fuoco, e chi l'acqua, chi l'aere [3].

12. E se i principii siano universali, o a modo di cose singolari [4], e se in potenza o in atto? [5]

13. E di più, se altro che in movimento? [6] Di fatto, tutti questi punti, offrirebbero gran motivi di dubbio.

(1) Risoluto, insieme col decimo quarto, nel lib. XIII. 10 p. 1086 b. 14 - 1087 a. 25: si potrebbe ritenere per risoluto nel secondo libro Cap. 2. (p. 994 a. 1 - b. 31), se si potesse intendere, come parrebbe alla prima più naturale, che qui si quistioni, se i principii siano o no finiti di numero e di specie. Ma, non tanto perchè questa è quistione già risoluta nel secondo libro, quanto perchè non è punto discussa più giù, si deve intendere con l'Afrodisio che in questo luogo si quistioni, se ciascun principio sia unico per unità di specie o per unità di numero, se, voglio dire, sia unico come specie o come individuo, ovvero, altrimenti, come ideale o come reale. Ch'è, di fatti, la quistione sviluppata al Cap. 4, § 12 - 14. Vedi sulla quistione presente anche il Cap. 6, § 5, 6.

(2) Risoluto nel lib. XII. 10. 1075. b. 13. seq. più giù Cap. 4, § 15-20. Vedi *de Coelo* III. 7. 306. a. 9. citato dal Bon. Il Michelet trova la soluz. nel Cap. 2 del lib. VI: non so come.

(3) Risoluto nel lib. X. 2. Si consulti IV. 2. XIII. 8. e più giù Cap. 4, § 21-32.

(4) Risoluto nel lib. XIII. 10. p. 1086 b. 14 - 1087 a. 25: vedi Cap. 6, §5-6.

(5) Risoluto nel nono libro. Si consulti XII. 6. XIV. 2. Vedi Cap. 5, § 3-4.

(6) Risoluto insieme col decimo problema (§ 9), secondo il Michelet: a me non pare. La presente quistione mi par tutt'uno coll'altra, se la causa efficiente, la finale e la specifica sieno immobili o semoventi o mosse: la quale, in quanto alla presente opera (perchè è trattata in parecchie altre e sopratutto nei libri dell'anima e in quelli della natura), è risoluta nel libro XII. 7. p. 1072 a. 19. seq.

14. E, oltre di questi, se i numeri e le lunghezze e le figure ed i punti siano dell'essenze o no, e quando fossero essenze, se separate da' sensibili o esistenti dentro ad essi (1).

Su tutti questi punti, di certo, non che esser facile di aver copia del vero, non è neppure facile, non ch'altro, di ventilare e ragionar bene i dubbii, che presentano (2).

CAPO II.

LA PRIMA, LA SECONDA, LA TERZA, LA QUINTA E LA QUARTA QUISTIONE.

P. 996. A 18. 1. E passi prima quello che s'è detto per il primo: se appartenga a una sola scienza od a più di studiare tutti i generi delle cause? Ora, come apparterrebbe ad una sola scienza di conoscere de' principii che pure non sono contrarii? (3)

(1) Risoluto nel lib. XIII. 6 - 9. XIV. 3 - 6. Vedi cap. 5.

(2) Io ho segnato i varii luoghi, ne' quali si può veder più o meno risoluta ciascuna delle quistioni sovracitate. Ma bisogna che osservi col Michelet, che questa indicazione nè è nè può essere esatta. Aristotile mescola i varii problemi, nè gli tratta per nessun verso nell'ordine in cui gli espone qui. Ne' capitoli che seguono, gli sviluppa già in un ordine diverso. Pure, com'è importante di sapere a quale quistione si riferisca nei susseguenti libri il ragionamento d'Aristotile, io avrò cura di notare a quale di queste quistioni hanno tratto i varii libri e capi della metafisica dal quarto libro in poi. Si può vedere nel capit. ult. della parte 1.a dei Prolegomeni come si devano aristotelicamente risolvere tutte le quistioni proposte.

(3) « Le cose che, differenti di specie, sono oggetti d'un'unica scienza, sono contrarie le une alle altre; le cause non sono contrarie le une alle altre: non sono, adunque, oggetto d'una unica scienza. Il raziocinio è nella seconda figura, e in quanto alla forma sano e sillogistico, ma colla prima premessa non vera. Di fatto, non è vero, che le cose che, differenti di specie, sono oggetto d'una unica scienza, siano contrarie le une alle altre. Gli è bensì vero, che de' contrarii sia unica la scienza (vedi

2. E c'è inoltre di molti enti, co' quali non hanno che fare tutti quanti i principii. Che farebbe agl'immobili il principio del movimento o la natura del bene, quando ogni cosa che sia buona per sè e per la natura propria, è fine, e perciò causa, che per cagione d'essa le altre cose e si generino e siano? Ora, il fine e la *cagione per cui* son fine di una azione: e le azioni si fan tutte con movimento, di maniera che cogl'immobili nè questo principio nè un bene per sè di qualunque sorta [c] non potrebbero aver che fare.

3. E appunto per questo, nelle matematiche non si dimostra nulla mediante codesta causa, nè ci si fa veruna dimostrazione dal meglio o dal peggio: anzi, non ch' altro, non si menzionano mai da nessuno. Di maniera che certi sofisti, Aristippo, per esempio, le svillaneggiavano, sotto pretesto che nell'altre arti, perfino nelle manuali, ogni cosa ci si discorra in ragione del meglio e del peggio, e le matematiche invece non tengano nessun conto del bene e del male.

4. D'altra parte, se sono parecchie le scienze delle cause, e diverse di principii diversi, quale di queste scienze si dovrà dire che sia quella che

Met. IV. 2. 1004. a. 9. XI. 3. 1061. a. 19. An. pr. 1. 36. 48. b. 5. post. 1. 7. 75. b. 13. Top. I. 14. 105. b. 33. II. 3. 110. b. 20. VIII. 1. 155. b. 31. 13. 163. a. 2. Phys. VIII. 1. 251. a. 30. Eth. N. V. 1. 1129. a. 14): però la sua conversa, *le cose, di cui non è una la scienza, non sono contrarie*, non è tutt'uno colla sovrallegata, *le cose, di cui è una la scienza, sono contrarie.* » Alex. Aphrod. Bek. p. 608. a. [c] Si ponga mente nel leggere questo libro alla natura delle ragioni che si portano pro e contra. Sono anteriori allo studio scientifico dell'oggetto al quale si riferiscono, e perciò cavate dalla cognizione volgare non accurata nè distinta. Non potrebbe essere altrimenti: colla scienza il dubbio termina, e queste contrarietà scompaiono. Perciò parecchie ragioni sono false in sè, quantunque probabili alla prima: e son dimostrate false appunto da' libri stessi metafisici che seguono. Vedi, oltre Aless. Afrodisio, 623. a. 21. 636. b. 10. seg., Asclepio p. 608. b. 25. e 636. b. 17., Siriano Br. p. 115. e S. Thom. *passim*.

si ricerca, e chi, tra quelli che ci si applicano, avrà miglior cognizione dell'oggetto che si ricerca? Possono, di fatto, cooperare ad una sola cosa ogni sorta di cause: per una casa, per esempio, l'arte e l'architetto sono principio del movimento, l'effetto è *causa per cui*, la terra e le pietre son materia, e la specie è la nozione. Ora, dietro agli indizii dati un pezzo fa [1] per determinare quale tra le scienze si deva chiamare sapienza, si può a buon dritto chiamare così ciascuna di queste [2]. Giacchè, in quanto l'è la più sovrana e la più padrona, e in quanto l'altre scienze, a modo di serve, non devono neppure zittire, l'avrebbe a essere la scienza del fine e del buono, che sono, di fatto, la causa d'ogni altra cosa: in quanto s'è invece determinato che l'è scienza delle prime cause e del sommamente conoscibile, l'avrebbe invece a essere la scienza dell'essenza. Perchè, di molti che sanno in parecchi modi una cosa stessa, noi diciamo che la sappia meglio chi conosce che cosa la sia in quello ch'essa è, piuttosto che non in quello ch'essa non è: e di quelli stessi l'un più che l'altro, e il più più chi sa cosa sia, e non la quantità o la qualità sua, o che sia naturata a fare o a patire. E del pari, così le cose, di cui c'è dimostrazione, come l'altre, allora ci pare averne la cognizione, quando di ciascuna sappiamo che cosa sia. Cosa è il quadrare? a mo' d'esempio; il ritrovamento d'una media [3]. E lo stesso d'ogni

(1) Lib. I, Cap. 1 e 2.

(2) Ciascuna di quelle che abbiano una di queste cause per oggetto.

(3) « Cosa è, per esempio, costruire un quadrato equivalente a un rettangolo dato? È trovare la media proporzionale tra i due lati del rettangolo. » Così P.Z. Ho voluto rendere immagine della concisione del testo, che i traduttori francesi hanno preferito d'interpretare. - Consulta, se ti pare, *De An.* II. 2. § 1, ed ivi Trendelenb. p. 342 seg.

altra. Invece, le generazioni e le azioni ed ogni mutazione ci pare di conoscerle quando ne sappiamo il principio del movimento, che è diverso e contrapposto al fine; di maniera ch'e' parrebbe appartenere ad una scienza diversa di studiare ciascuna di codeste cause (1).

5. D'altra parte, anche su'principii dimostrativi è controvertibile, se appartengano ad una sola scienza o a più. E chiamo dimostrative quelle sentenze comuni, dalle quali tutti dimostrano: *ogni cosa*, per esempio, *si deve o affermare o negare*, *e nulla può insieme essere e non essere*, e tante altre simili premesse. Ora, fanno esse una sola scienza con quella dell'essenza o una diversa? e se non una sola, quale bisogna riconoscere per quella che si cerca quì?

6. Ora, non è plausibile che appartengano ad una sola. Perchè mai il privilegio di comprendergli spetterebbe piuttosto alla geometria o a qualunque altra scienza particolare? E, se d'altra parte spetta del pari a ciascuna, e a tutte insieme non può spettare, non è più proprio della scienza che conosce le essenze, che di qualunque altra, il pigliarne p. 997. A. cognizione.

7. E insieme, come s'avrà mai una scienza di codesti principii dimostrativi? Cosa egli sia ciascun d'essi, lo sappiamo fin d'ora: almeno, anche le altre arti gli adoperano come cogniti.

8. E se ce n'è una scienza dimostrativa, bisognerà che soggiaccia loro un qualche genere (2): e perciò che ci sia de'principii pazienti (3), e de'prin-

(1) Il che è pure impossibile di concedere senza cadere in tutte quelle difficoltà che si sono noverate dal principio del capitolo fin quí.

(2) Una qualche natura, di cui si predicano e si dimostrano. Bisognerà che siano concreti, non astratti.

(3) De' principii soggetti a essere dimostrati, a cui s'applichi la di-

cipii assiomi (di fatto, non ci può essere dimostrazione d'ogni cosa): giacchè la dimostrazione deve essere per forza da qualcosa, intorno a qualcosa, e di qualcosa (1). Di maniera che risulterebbe, che tutti i dimostrabili facciano un genere unico: perchè tutte le scienze dimostrative si servono degli assiomi (2).

9. D'altra parte, se è diversa la scienza dell'essenza da quella di codesti principii, quale delle due sarà in condizione di più autorevole e di primaria? Gli assiomi, di certo, sono gli universali supremi e i principii d'ogni cosa.

10. E poi, se non ispetta al filosofo, a chi spetterà mai di studiarne il vero ed il falso?

11. E in generale, l'essenze fanno tutte l'oggetto di una sola scienza o di più? Ora, se non d'una sola, qual essenza si darà per oggetto a questa scienza nostra?

mostrazione: e de' principii ne' quali la dimostrazioone s'inizii e di dove si derivi.

(1) *Da qualcosa*, cioè a dire *dagli assiomi: intorno a qualcosa*, cioè intorno al genere soggiacente, a cui gli assiomi s'applicano: e *di qualcosa*, cioè di quello che si vuol dimostrare che convenga a quel genere. Si dimostra che un accidente aderisce ad un soggetto mediante una proposizione, colla quale si riconosce che quell' accidente appartiene appunto a un ordine di accidenti, del quale s'è in un assioma enunciata la convenienza generale con quel soggetto. L'assioma è il *qualcosa* da cui, l'accidente il *qualcosa* di cui, e il soggetto il *qualcosa* intorno a cui si dimostra. «Giacchè, dice Aristotile negli Anal. poster. (I. 7. 75. a. 39), tre cose entrano nelle dimostrazioni, l'una è il dimostrato, la conclusione, che è ciò che per se inerisce a un genere: l'altra, gli assiomi, ne' quali le dimostrazioni s'iniziano: e la terza è il genere soggetto, di cui la dimostrazione manifesta le affezioni e gli accidenti proprii.» Vedi ivi I. 10. 76. b. 11. - 76. b. 21. - 32. 88. b. 27.

(2) Se tutte le scienze dimostrative usano delle dignità ed assiomi, e questi sono già per sè concreti, di maniera che non si applicano se non a quel genere d'ente, nel quale sussistono, è evidente che tutte le scienze, dimostrando, s'imbatteranno a dimostrare la stessa entità, la soggiacente per sè agli assiomi, e tutti i dimostrabili faranno un genere unico. - Vedi Al. Afrodisio. Bek. p. 612 a. 41 seg. ed Analyt. post. I. 9. 76. a. 22.

12. E che tutte siano l'oggetto d'una sola, non è plausibile: ci sarebbe così una scienza dimostrativa di tutti quanti gli accidenti, giacchè ogni scienza dimostrativa intorno ad un soggetto, ne deduce da' comuni assiomi gli accidenti per sè. Appartiene, adunque, ad una unica scienza di dedurre appunto da quegli assiomi tutti gli accidenti per sè d'un unico genere: giacchè dove la scienza del *che* è unica, è anche unica quella del *da che* (D), o che questa seconda sia la stessa colla prima o diversa. Perciò gli accidenti gli studieranno tutti insieme o quelle stesse scienze dell'essenze e degli assiomi, o dell'altre, uniche sempre, che ne dipendano (1).

13. Oltre di ciò, si ristringerà la teorica all'essenze, o si estenderà anche a' loro accidenti? Vo' dire, se il solido e le linee e le superficie sono un' essenza, apparterrà ad una stessa scienza o ad un'altra, di pigliar cognizione anche di que' loro accidenti, che dimostrano le scienze matematiche? Giacchè se ad una stessa, anche la scienza dell'essenza sarebbe dimostrativa: ora, non pare che ci sia dimostrazione del *che è* (2). Se poi

(1) Ecco ridotto in raziocinio quest'argomento assai poco inteso:

Ogni scienza dimostrativa deduce da' comuni assiomi tutti gli accidenti proprii di quel genere, che fa il suo oggetto, e perciò se la scienza di quel genere è unica, è unica, del pari, la scienza degli assiomi, mediante i quali se ne deducono gli accidenti, e quindi anche unica la scienza di questi stessi accidenti.

Ora la scienza di tutte l'essenze, per ipotesi, è unica:

Dunque anche la scienza di tutti gli accidenti è unica.

Lascia in dubbio, se quest'unica scienza degli accidenti faccia poi o non faccia tutt'uno con quella dell'essenza: che è la quistione che segue.

Scienza del *che* è la scienza dell'essenza, la definitiva: scienza del *da che* è quella che deduce le proprietà di quell'essenza da' comuni assiomi, la dimostrativa.

(2) Analyt. Poster. 3, seg.

ad un'altra, quale sarà quella che studii gli accidenti dell'essenza? Qui è il nodo (1).

14. Di più, si deve ammettere le sole essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse? e d'una sola sorta o si trova più generi di altre essenze, secondo dicono quelli che ammettono le specie e gl'intermedii, de' quali fanno gli oggetti delle matematiche?

15. E com'e' si dica da noi, che le specie siano cause ed essenze per sè, s'è discorso nei ragionamenti proemiali (2). E le difficoltà, davvero, abbondano da ogni parte; e non è, di certo, la meno dura, che si deva ammettere dell'altre nature fuori di queste del mondo, e pure farle affatto identiche colle sensibili, eccetto che quelle eterne e queste corruttibili. In fatti, si contentano di dire, che ci sia l'uomo e il cavallo e la salute per sè, senz'altro, facendo pressochè il simile di coloro i quali ammetteano bensì gli Dei, ma in forma d'uomini: giacchè nè questi gli facevano altro che uomini eterni, nè quelli fanno le specie altro che sensibili eterni.

16. E peggio, se uno ammetterà degl'intermedii, oltre alle specie ed a' sensibili. Di fatto, è chiaro, che, come delle linee ce ne saranno altre fuori delle linee per sè e delle sensibili, così sarà di ciascuno degli altri generi (3): di maniera che, poichè l'astronomia è una di queste scienze mate-

(1) Siriano osserva, mi pare giustamente, che Aristotile deva aver posto qui per quarto il problema che è quinto nell'ordine del primo capitolo, perchè si trovava di averlo già toccato nella discussione del terzo problema, ed adoperatolo quasi come affatto risoluto nel senso, che la scienza dell'essenza studii anche i suoi accidenti. - Br. p. 87. Vedi il § 12.

(2) Lib. I. 6. seg.

(3) Delle altre specie d'oggetti delle scienze matematiche. L'astronomia, come una delle scienze matematiche, avrà degli oggetti sottoposti alle stesse condizioni che gli altri delle scienze dello stesso ordine.

matiche, ci sarà ancora un altro cielo oltre al cielo sensibile, e un altro sole e un'altra luna, ed un altro, del pari, di ciascuno de' corpi che sono per il cielo. Eppure, come crederci? Giacchè, nè è plausibile che sia immobile (1), e che si muova poi, è affatto impossibile (2).

E il simile delle cose, di cui tratta l'ottica, e l'armonica, in quanto appartengono alle matematiche (3). Anche queste, e per le stesse ragioni, è impossibile che siano fuori de' sensibili: giacchè, se c'è tra mezzo de' sensibili, e perciò delle sensazioni, ci sarà visibilmente anche degli animali di mezzo tra gli animali per sè ed i corruttibili (4).

17. E non è poi neppur chiaro intorno a quali (E) enti sì e a quali no bisogni cercare di queste scienze intermedie. Che se la geometria si divaria dalla geodesia solo in questo, che l'una ha per oggetto queste cose che sentiamo, l'altra delle non sensibili, e' ci sarà, visibilmente, anche al di là della medicina, come di ciascun'altra scienza, una scienza di mezzo tra la medicina assoluta e questa medicina nostra (5). Eppure, come è egli

(1) Il movimento essendo lor naturale. Aless. Afrod. Bek. p. 617 a. 3.

(2) Le entità matematiche essendo astratte, e perciò come tali, assolutamente incapaci di movimento. Id. 6.

(3) « Che non è quella colla quale s'accorda (questa concerne i sensibili), ma quella che mostra in quale proporzione di numeri si trovi ciascuna consuonanza; che è la matematica, la quale, visibilmente, avrà per oggetti entità matematiche. » Aless. Afrod. Bek. p. 617 a. 11 seq.

(4) Assume, che gli oggetti dell'ottica e dell'armonica devono per forza essere visibili e udibili; di maniera che, essendo sensibili, ci dovrà essere dei senzienti, secondo la teorica che sviluppa nel secondo dell'anima, e altrove. Perciò, bisogna che ci sieno degli animali appositi per sentirgli, non potendo esserci adatti nè gli animali di questo mondo, che li sentono come sensibili concreti, nè gl' ideali che non sentono punto. - Aless. Afrod. ivi.

(5) « Come essendoci il triangolo per sè e la linea per sè, ed essendoci dei triangoli e delle linee sensibili, delle quali tratta la geodesia, si pongono altre entità di mezzo fra queste due, delle quali s'occupi la

possibile? Di fatto, e' ci sarebbe di certi altri sanatorii al di là dei sensibili e del sanatorio per sè.

18. Aggiungi, che non è neppur vero che la geodesia abbia ad oggetti le grandezze sensibili e corruttibili: corrompendosi quelli, si corromperebbe ancor essa.

19. D'altra parte, l'astronomia non potrebbe neppur avere ad oggetto le grandezze sensibili e questo nostro cielo. Giacchè nè le linee sensibili sono
p. 998. A. quello che dice il geometra, non essendo davvero veruna cosa sensibile retta o rotonda a quella maniera: di fatto, il circolo non è toccato dalla riga solo in un punto, ch'era l'obbiezione di Protagora contro i geometri (1); nè i movimenti, sia in giro, sia a spira, del cielo son simili a quelli, su'quali ragiona l'astronomia; nè i punti hanno la stessa natura degli astri.

20. Ci sono alcuni, i quali ammettono codesti intermedii che si dicono, tra le specie ed i sensibili, però non in disparte da' sensibili, ma dentro ad essi. E, a scorrere tutte le conclusioni assurde che vengon fuori a costoro, ci vorrebbe di gran parole; se non che basta considerarne queste sole.

E davvero, non è possibile che ciò accada solo di quest'entità intermedie; anche le specie potrebbero, nel caso, essere dentro a' sensibili: milita per le due la stessa ragione.

Di più, sarebbe necessario, che ci fossero due

geometria, e così pure, poniamo che ci sia e la sanità per sè, e la sanità nei sensibili, della quale tratti la medicina, ci sarà di mezzo tra le due un'altra sanità e medicina; vale qui la stessa ragione. » Id. Bek. p. 617. a. 12. Br. p. 20.

(1) « Protagora credeva, pigliando ad esempio i sensibili, di convenire i geometri di bugia, mostrando come nessuna cosa sensibile sia fatta siccome dicono loro. Non prattico della scienza, ignorava che il ragionamento dei geometri non si riferisce a'sensibili. » Aless. Afrod. Bek. p. 618. a. 17. seq. Br. p. 91.

solidi nello stesso luogo, nè, di certo, immobili, quando pur sono ne' sensibili che si muovono.

E in somma, perchè si dovrebbe ammettere che ci siano quando dovranno essere ne' sensibili? Ne risulteranno, di fatto, gli stessi assurdi detti più su; ci sarà un cielo oltre al cielo, eccetto che non in disparte, ma nello stesso luogo: che è ancora più impossibile.

CAPO III.

LA SETTIMA E L'OTTAVA QUISTIONE.

998. A. 20. 1. Tutti questi son punti, su' quali è molto difficile a risolversi del modo in cui bisogni giudicarne per apporsi al vero. E del pari l'altro (1), se si deva ritenere per elementi e principii i generi, o piuttosto que' *primi*, da' quali risulta ciascuna cosa.

2. Elementi, per esempio, e principii della voce pare che siano que' primi, da' quali si compongono le voci tutte, piuttosto che non il comune, la voce: e diciamo elementi delle figure quelli, le cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di tutte le figure o della più parte.

(1) « Manca il problema sesto: a chi appartenga parlare scientificamente, (probabilmente, appartiene al dialettico), dell'identico e del simile, del contrario e del diverso e del dissimile. Forse l'omette quì, o perchè era per dover professare apertamente nel libro quarto, che questi son soggetti appartenenti al filosofo primo (e davvero la cosa non ammette gran dubbio, e non richiedeva più d'una professione aperta ed una decisione sommaria), ovvero perchè ci dà su tali punti un compitissimo ammaestramento nel libro decimo. » Siriano dice così a q. l. (Br. 4. 73.), ed aggiunge alla fine del libro un'altra ragione anche buona, ed è che questo problema s'intende discusso coll'altro, se la scienza si deva restringere all'essenza, o estendere agli accidenti, essendo il simile, il dissimile ecc. appunto degli accidenti proprii dell'essenza. (Br. p. 114).

3. E di più, ne'corpi, tanto quelli che dicono che i loro elementi siano più, quanto quelli che un solo, ammettono del pari per principio ciò da cui si compongono e sono costituiti. Empedocle, per esempio, fa che il fuoco, l'acqua e compagnia siano gli elementi, da'quali, come ingredienti ed intrinseci, risultano gli enti, e non fa già di codeste cose de'generi.

4. Oltre di che, se uno vuole scorgere la natura di qualunque cosa, d'un letto, poniamo, allora la conosce, quando sa di che parti consti, e come composte.

5. Dietro a queste ragioni, adunque, non dovrebbero essere i generi i principii degli enti: invece, in quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e i generi son principii delle definizioni, è necessario che anche de'definiti siano principii gli stessi generi.

6. E se raggiungere la scienza degli enti equivale a raggiungere quella delle specie, a norma delle quali si dicono gli enti, i generi, di certo, sono i principii delle specie. E davvero, alcuni di quelli che danno l'uno o l'ente e il grande e il piccolo per elementi degli enti, pare che se ne servano appunto come di generi.

7. D'altra parte, non è neppure possibile di ammettere principii di natura doppia. Di fatto, il concetto dell'essenza è uno solo: ora, riuscirebbe diversa la definizione mediante i generi, e quella che dice da quali ingredienti sia la cosa (1).

8. E aggiungi; quando pur pure i generi fossero principii, bisogna tenere per principii i primi de' generi, o quegli ultimi che si predicano degl' in-

(1) Metaph. VIII. 2. 1043. a. 14, seg. Vedi più su lib. II. 2. § 9.

dividui? Giacchè, anche questo dà luogo a controversia.

9. Se, di fatti, i più più universali sono principii, visibilmente, saranno principii i più supremi tra' generi: perchè sono appunto quelli che si predicano d'ogni cosa. Tanti adunque saranno i principii degli enti, quanti i primi generi: di maniera che l'ente e l'uno saranno principii ed essenze, essendo appunto quelli che si predicano di tutti gli enti.

10. Ora, non è possibile che l'uno nè l'ente siano genere degli enti. Giacchè bisogna per forza che le differenze di ciascun genere siano *una* ciascuna: ed è impossibile, sia che le specie del genere, sia che il genere senza le specie, si predichino delle proprie differenze (1): di maniera che, se l'uno e l'ente sono generi, nessuna differenza non sarà nè ente nè uno. E se, d'altronde, non sono generi, non saranno neppure principii, se i generi sono principii.

11. Di più, ogni intermedio, preso in congiunto colla differenza, sarebbe genere fino agl' individui (2): ora, di certi pare, di certi non pare (3).

(1) Per es. Il concetto generico d'*animalità* si differenzia mediante l'altro concetto, del pari generico, di *razionalità*: e il primo come genere, circoscritto dal secondo come differenza, danno insieme il concetto specifico di *uomo*: l'*uomo è un animal razionale*. Ora, si badi che questo concetto specifico di *uomo* non si può predicare del concetto differenziante di *razionalità*: non si può, verbigrazia, dire «il *razionale è uomo*» perchè il concetto di *razionalità* è più largo ed esteso di quello di *umanità*. E il concetto generico di animalità non si può neppure, così astratto, predicare del concetto differenziante di *razionalità*: giacchè sarebbe assurdo di dire «il *razionale è animale*» essendo la *razionalità* un concetto semplice, d'una estensione e comprensione totalmente diversa da quella d'animalità. Adunque nè un concetto specifico nè un concetto generico può essere predicato di quel concetto differenziante, che ripartendo questo secondo, costituisce quel primo. Ma l'*uno* e l'*ente* si predicano di ogni differenza: non sono adunque nè specie nè generi. - Vedi Siriano Br. p. 95.

(2) *Individuo*, nel parer mio, vale qui l'*individuo* reale: quantunque l'Afrodisio l'intenda per *specie ultima*. Bek. 621. b. Ma si guardi al Cap. 1. § 7, e in questo stesso Capo al § 8 e al 15.

(3) Se l'uno e l'ente, solo perchè universali, dovessero essere generi,

12. Oltre di ciò, le differenze saranno principii più che non i generi: ora, se sono principii anch'esse, ci sarà, per così dire, un'infinità di principii, soprattutto, se uno ammetta per principio il primo genere (1).

ogni universale, non escluse l'ultime specie, allo stesso patto, dovrebb'esser genere. Ora, certi universali lo sono, certi non lo sono. Di fatto, Aristotile, quantunque alcune volte usi la parola greca (καθόλου) che corrisponde ad *universale* in un senso alquanto diverso (vedi Waitz Organ. 17. a. 39. I. p. 334: 73. b. 26. II. p. 315. Ritter, Hist. de la Phil. v. 3. p. 84), pure qui la intende come la definisce nel De Interp. 7. 17. a. 39 e nel De Part. anim. I. 4. 644. a. 27. Voglio dire, chiama universale senz'altro quello che si può predicare di più cose. Ora, di certo, non ogni universale, quando s'intenda così, è genere. Di fatto, una differenza non è genere, e s'osserva nel § seguente. Di più, una differenza privativa o accidentale non forma un genere subalterno, quantunque formi un universale, ciò è dire una nozione predicabile di più cose: ora, se l'universale fosse tutt'uno col genere, come devono pur dire quegli i quali sostengono, che l'uno e l'ente sono generi perchè sono universali, una differenza di quella sorta dovrebbe formare un genere, poichè forma un universale: che è appunto l'obbiezione che formola nel § presente. Che poi una differenza privativa o accidentale, formi un universale, non ha dubbio. La differenza del *non correre*, aggiunta al concetto *animale*, dà un concetto universale di *animale che non corra:* il quale però non è un concetto *generico*. Così la differenza di *bianco* aggiunta al concetto di *animale*, dà un concetto di *animale bianco*, che non è *generico*. Di fatto, c'è *animali* di *generi* diversi i quali *non corrono* o sono *bianchi:* e non si possono nè questi nè quelli raccogliere sotto un *genere* unico. (De part. an. 1. 2. p. 642. b. seg. Vedi l'Afrod. al I. 9. 992. b. 12. Bek. p. 584 a.). In somma, la costituzione dell'*universale* è meramente logica e formale: quella del *genere* è data dalla natura, però metafisica, necessaria e reale. Il genere è l'essenza come materia, della cosa. - Vedi il Bonitz al VII. 3. 1028 b. 33. p. 300: Trendelenb. Elem. log. § 6. p. 59. Biese Philos. des Aristot. I. p. 390. not. 5. e p. 242. n. 2, dove avrebbe dovuto dir *genere* in luogo d'*universale*.

Questo § 11 è interpretato appunto a questa maniera dagli scoliasti greci, l'Afrodisio (Bek. p. 621. a. Br. p. 97) e Siriano (Br. l. c.), quantunque nè l'uno nè l'altro s'esprimano chiarissimamente. Tutti gli altri, che ho visti, l'Aquinate, lo Scoto, lo Schwegler, il Bonitz, chi per un verso, chi per l'altro, frantendono. Più utile che di confutargli, sarà d'osservare, che Aristotile crede che col metodo divisivo de' Platonici è appunto supposta quell'identità dell'universale col genere ch'egli nega: e che l'obbiezione che fa qui, spiega quella che accenna al § 27. del capo IX del L. I. Si veda per la dottrina del genere e in quanto alla falsità del metodo divisivo de' Platonici il libro VII. 12.

(1) « Secondo la maniera di vedere, che fa principii gli universali, le diffe-

13. D'altra parte, quando pure l'uno avesse più p. 999.A.
natura di principio, l'uno però è l'indivisibile, e ogni indivisibile è tale secondo la quantità o secondo la specie, ed è anteriore quest'ultimo secondo la specie. Ora, i generi sono divisibili in ispecie; dovrebbe dunque essere *uno* piuttosto l'ultimo predicato: di fatto, l'*uomo*, non è genere degli uomini singolari (1).

14. Di più (2), non è possibile, che in cose, nelle quali ha luogo il prima e poi, ciò che ad esse sovrasta, sia qualcosa fuor d'esse (3): se, verbigrazia,

renze sarebbero principii punto meno de' generi: giacchè son comuni anche loro, e si predicano di più cose. Ora, se sono principii le differenze, i principii saranno molti e pressochè infiniti, soprattutto se uno prende per principio il genere più supremo: perchè d'un cotal genere le differenze sono più e si predicano di più cose. Così Aless. Afrod. 621. b. 8. Altrimenti Siriano, Br. p. 97, a cui è conforme S. Tommaso, Lectio VIII. l. p. 33. 2. E. La loro interpretazione non mi pare da seguire, perchè spezza il filo del ragionamento, che dev'essere tutto indirizzato a sciogliere la quistione posta al § 8. S'osservi, per capir meglio l'interpretazione dell'Afrodisio, che nella differenza, secondo Aristotile (VII. 12), consiste la individuazione del reale. Di maniera, che se le differenze s'accettano come principii, dovranno essere infiniti i principii, essendo infiniti i reali; e soprattutto, se son principii i generi più universali: dovendo essere tanti più gl'individui, che ci si contengono, e perciò bisognando tante più differenze per constituire questi ultimi.

(1) L'universale *uomo* non è generico, ma specifico: perchè non si divide più in altre specie sottordinate, e perciò non contiene idealmente altra pluralità, che quella infinita degl'individui reali. Vedi Aless. Afrod. 622. a. 37 seg.

(2) « Argomenta qui, che gli ultimi predicati devano essere principii più de' supremi comunissimi generi; e su questa ragione, che i generi che si predicano delle specie, sono a dirittura un bel nulla, fuori delle specie di cui si predicano. » Aless. Afrod. p. 622 b. 1. seq.

(3) L'interpretazione dello Zeller (Ph. d. Gr. 11. p. 211, seg.), seguita dallo Schewgler (a. q. l. p. 132), non mi pare nè appropriata nè vera. S. Tommaso escogita accortissimamente una ragione a questa dottrina: « Huius ratio esse potest, quia ideo aliquod commune ponitur separatum, ut sit quoddam primum quod omnia alia participent. Si igitur unum de multis sit primum, quo omnia alia participent, non oportet ponere aliquod separatum, quod omnia participant. » Lectio VIII. n. p. 33. r. E. - « Sunt quaedam species ita inter se coniunctae et continuae, ut proxima quaeque a superiore pendeat et suum quaeque in serie definitu locum habeat. Haec est numerorum, haec figurarum geometricarum ratio. Singulorum

il due è il primo [1] de'numeri, non ci sarà un numero fuor delle specie dei numeri: e del pari, neppure una figura fuor delle specie delle figure. Ora, se di queste cose non c'è generi, difficilmente, davvero, ce ne potrebb' essere di tutte l'altre: giacchè quelle appunto sono le cose di cui più pare che ci sia generi [2]. Negl' individui, invece, non c'è prima e poi [3].

15. Di più, ove c'è un meglio e un peggio, il meglio è sempre un primo: di maniera che non ci potrebbe mai essere un genere di generi [4].

Dietro queste ragioni, adunque, le specie le quali si predicano degl' individui sembrano essere principii più de'generi.

enim numerorum, veluti dyadis triadis tetradis, natura eo continetur quod vel anteponuntur vel postponuntur certis quibusdam aliis; similis puncti lineae plani corporis, trianguli quadranguli rel. inter se ratio. Iam nihil quidem obstat quominus singulas numeri species uno numeri genere complectamur; sed si quis huius generis, numeri dico, notionem cogitare vel definire susceperit, descendere eum oportebit ad ipsam singulorum numerorum seriem, neque quidquam habebit quod quasi abstractum e singulis speciebus pro communi genere ponat: ac perinde vanum est et inane, si quis universalem figurae notionem seiunxerit a singulis figurarum speciebus. Ergo et in numeris et in figuris mathematicis non summum genus, numerus vel figura, sed ultimae species, veluti dyas trias triangulum quadrangulum, quae de rebus individuis praedicantur nec amplius per species dividuntur, seorsim poni et pro principiis haberi possunt. » Così il Bonitz (p. 154): e l'ho copiato, perchè non avrei saputo dir meglio.

(1) Il tre è il secondo, il quattro il terzo, e così via via.

(2) « Di fatti, pare evidentissimo che la figura si predichi delle figure, e il numero de' numeri, in qualità di genere. » Aless. Afrod. ib. v. 29. seq.

(3) Ma però, ci potrebb'essere la specie ultima che sovrasta loro, e di loro si predica. Essendoci adunque le specie ultime, e non ci essendo nè punto nè poco i generi superiori, è evidente, che quelle potrebbero, questi non potrebbero essere principii.

(4) Vuol dare qui una prova più stretta di quello che ha arguito per analogia nell'argomento precedente, mostrando come in ogni genere ci sia il prima e poi, e perciò non possa fuori di nessuna specie esserci l'idea del genere in disparte. Si serve per questo d'una dottrina delle categorie (c. 12. 3. p. 14. b. 3 seg.), che una delle forme del primo o anteriore sia il meglio. Ora, in ciascun genere c'è delle specie migliori e delle peggiori: di maniera che un genere sovrastante, come qualcosa d'estrinseco,

16. Eppure, da capo, non è facile a dire, di che maniera si deva ammetterle per principii. Giacchè il principio e la causa bisogna che stiano fuor delle cose di cui sono principio, e ne possano star separati: ora, una simil cosa fuori del singolare, perchè la penserebbe mai uno, se non perchè si predica in universale e di tutto? Ma se per questo, i più universali si devono più ammettere per principii: di maniera che sarebbero principii i primi generi.

CAPO IV.

LA DECIMA, LA NONA, L'UNDECIMA, LA DUODECIMA E LA DECIMATERZA QUISTIONE.

1. Una quistione attigua a queste (1), la più difficile di tutte, e pure la più necessaria a meditare, è quella, di cui si piglia ora a ragionare. P. 999. A. 24

Giacchè se non c'è cosa veruna fuor delle singolari, e le singolari sono infinite, come (F) mai di cose infinite si può acquistare scienza? Di fatto, in quanto c'è qualcosa d' unico ed identico, in quanto c'è qualcosa d' universale, in tanto conosciamo ogni cosa.

2. D'altra parte, se questo è necessario, e bisogna che ci sia qualcosa fuor de' singolari, dovranno pur esser de' generi codeste cose fuor de' singolari (G), ed o gli *ultimi* o i *primi* (2): il che s'è visto testè che intrigo sia.

3. Di più, ci sia pure qualcosa fuor del *tutt'in-*

non ci sarà mai, e perciò dovranno essere principii le specie ultime, le quali possono stare da sè, perchè gl'individui loro soggetti non sono per nessun verso l'uno anteriore, l'altro posteriore, ma, come s'è detto, coordinati e in fila. Vedi Aless. Afrod. Bek. p. 622 b. 40 seg. - *Generi* qui vale *specie*.

(1) Passa alla quistione decima, saltando la nona. Quella è più affine alla precedente; la nona è trattata più giù.

(2) Vedi il capo precedente.

sieme (1), quando si dà un predicato qualunque alla materia: dovrà questo qualcosa, s'egli è una specie, essere fuor di qualunque cosa o di certe sì e di certe no o di veruna (2).

4. Ora, se non c'è nulla fuor de' singolari, niente può essere intelligibile, ma sensibile ogni cosa, e punto scienza di nulla: quando uno non dica che la sensazione sia scienza.

5. E niente, del pari, eterno nè immobile; perchè i sensibili si corrompono tutti e sono in movimento.

6. Aggiungi, che se non c'è nulla d'eterno, e neppure, di certo, è possibile che ci sia generazione: giacchè è necessario che sia qualcosa non pure ciò che si genera, ma ciò ancora da cui si genera, s'e' ci s'ha a fermare (2), e s'è impossibile che dal non ente (3) si generi.

7. Oltre di che, essendoci generazione e movimento, è necessario che ci sia ancora un termine: perchè non è infinito verun movimento, ma tutti hanno un fine; e non possono generarsi cose la cui generazione non possa esser compiuta; ed ogni cosa, generata una volta, appena finita di generarsi, è necessario che sia (4).

8. Ora, adunque, se la materia è appunto perchè l'è ingenita (5), è assai più plausibile che ci deva anche essere l'essenza, quello cioè, che la materia si possa

(1) Il *tutt'insieme* è il concreto risultante dall'unione della specie e della materia. Vedi VII. 11. 1037. a. 29: e il Bonitz a. q. l. p. 136.

(2) Lib. II. 2. XII. 10. 1075. b. 26.

(3) Chi paragona questo luogo a quello del lib. II. 2. § 5, vedrà già di per sè; che il non ente è preso in due sensi da Aristotile. Mi basta avere avvisato il lettore: ne troverà esplicita e frequente dichiarazione ne' libri seguenti. Vedi, in quanto alla sentenza VII. 7. 1032. b. 30.

(4) E perciò finisca di diventare, e sia intanto un termine sussistente. Vedi l'Afrodisio Bek. p. 624 b. 42. Br. p. 100: cita qui *Phys. Auscult.* VI. 5. p. 235 b. 27 seg.

(5) Si paragoni anche qui il § 5 del c. 2 del l. II. La materia appunto si dice, si crede che sia, perchè è quell'*ingenito* ch'è necessario supporre.

generare [1]: giacchè, se non ci fosse nè questa nè quella, non ci sarebbe nulla a dirittura. Il che se è impossibile, è necessario che la forma, la specie sia qualcosa fuor del *tutt'insieme*.

9. Ma se uno ammetterà questo, sorgerà il dubbio su quali cose si deva ammettere e su quali no. Che su tutte non si possa, è manifesto: di certo, non ammetteremmo, che ci sia una casa fuor d'ogni singola casa.

10. Oltre di questo, sarà una l'essenza d'ogni cosa [1], degli uomini, per via d'esempio? Ma gli è assurdo; le cose che hanno in tutte un'essenza sola, ne fanno una sola. Saranno parecchie invece, e differenti? Bizzarra anche questa [2].

11. E poi, come mai la materia diventa ciascuna di queste forme, e il *tutt'insieme* è amendue, forma e materia ad un tempo? [3].

12. Potrebbe sui principii suscitarsi anche quest'altro dubbio: s'e' sono uno di specie, niente sarebbe uno di numero, neppure l'uno stesso nè l'ente [4].

(1) Di tutte le cose individue contenute sotto una specie, come appare dall'esempio.

(2) « Ci sarà una specie unica di numero, ed un'essenza unica di numero di tutti gli uomini o parecchie, ed altrettante che i singoli uomini? Se se ne ammette una unica di numero, verrà fuori un sol uomo dalla materia che riceva quella specie. Se poi altrettante che i singoli uomini, è un parlare a casaccio. Di fatto, in che mai quelle specie dell'uomo, prese disgiunte dalla materia, differiranno l'una dall'altra? Giacchè sono materiali le differenze reciproche dei singoli uomini tra di loro. » Aless. Afrod. Bek. p. p. 625. b. 21. seg. Br. p. 101.

(3) È un'obbiezione generale contro all'opinione, che ci sia qualcosa d'esterno e d'estrinseco al singolare. Come questo qualcosa d'estrinseco s'unirebbe colla materia, e farebbe un oggetto singolare? Vedi l'Afrod. Bek. p. 625. b. 26 seg. Br. p. 102.

(4) Le cose che si compongono da principii uni, saranno une, nel modo che sono uni i principii. Se questi non sono uni che di specie, quelle non saranno une che di specie. E il contrario, se i principii sono uni di numero e singolari. Vedi a questo luogo l'Afrodisio (Bek. p. 626 a. Br. p. 102), il quale osserva giustamente di parecchi di questi argomenti, che

13. E come ci sarebbe la scienza, se non ci fosse un *uno* sopra a tutte le cose? (1).

14. D'altra parte, se ciascun de' principii è uno di numero e uno solo, e non diversi di cose diverse, come ha luogo ne' sensibili, in codesta sillaba, per esempio, che è identica di specie, e i di cui principii sono identici di specie, quantunque però siano diversi di numero; se, voglio dire, non è così, ma sono uni di numero i principii degli enti, non ci sarà mai e poi mai nulla oltre agli elementi (di fatto, a dire uno di numero e singolare è lo stesso; diciamo appunto uno di numero al
p. 1000. A. singolare, e universale al soprastante a' singolari); della stessa maniera (1) che se gli elementi della voce fossero determinati di numero, necessariamente, le lettere scritte non potrebbero in tutte essere nè più nè meno degli elementi, quando di questi non se ne trovasse nè due nè più d'identici (2).

15. Un'altra quistione, non inferiore a veruna, è stata ommessa e da' moderni e dagli antichi. Sono

non sono veri in sè, ma cavati da considerazioni meramente logiche e dialettiche, che vuol dire, astratte e formali.

(1) Levata l'unità numerica de' principii, sarebbe levata la scienza. Giacchè le cose si conoscono mediante l'unità della nozione, nella quale si contengono: ora, se questa nozione stessa fosse unica solo specificamente e non anche numericamente, come per conoscere la prima moltiplicità numerica delle cose reali, ci bisognava una specie, così, per conoscere questa seconda moltiplicità numerica della specie, ce ne bisognerebbe un'altra, e così da capo, se quest'altra fosse anche un'unità solo specifica: di maniera che o in somma si dovrà pure ammettere una unità numerica superiore o non arrestarsi mai e rinunciare alla scienza: che è levata, come ha detto più volte, dal *processo all'infinito*. Si può vedere l'Afrodisio a q. l. p. 626: e meglio ancora Aristotele stesso più giù al § 1. del cap. 6, dove mostra, che per questa ragione appunto si voleva ammettere le idee com'essenze numeriche e sostanziali: di sorta, che mi riesce impossibile di capire come l'Afrodisio, dopo data un'interpretazione simile a quella che ho scritta io, di questo § 13, aggiunge che ci si potrebbe vedere un'obbiezione contro a' Platonici.

(2) « Numeralem igitur ut comprobet principiorum unitatem, e natura

gli stessi i principii de' corruttibili e degl' incorruttibili o diversi? Giacchè, se sono gli stessi, come mai gli effetti son parte corruttibili e parte incorruttibili, e per quale cagione? Esiodo co' suoi e tutti quanti i teologi badarono a persuadersi loro, e noi altri ci trascurarono: di fatto, danno i principii per Dei; derivano dagli Dei ogni generazione; affermano, che le cose, le quali non hanno assaggiato del nettare e dell'ambrosia, son nate mortali, usando - chi ne dubita? - di questi vocaboli come chiari per loro. Ma di che maniera poi s'applicano queste cause? Non ci s'arriva. Se, di fatto, i generabili vi s'ungono per gusto, non sono punto causa d'essere il nettare e l'ambrosia: se invece per essere, come sarebbero eterni, avendo bisogno di cibo? Se non che queste escogitazioni a forma di favola non meritano d'essere esaminate sul serio; bisogna appurare da coloro i quali parlano e dimostrano, dimandando loro, perchè mai cose venute dagli stessi principii, sono parte eterne di lor natura, parte si corrompono.

16. E poichè nè assegnano una causa, nè è plausibile che sia così, è chiaro, che nè le lor cause nè i loro principii potrebbero essere gli stessi. E di fatto, colui, il quale si potrebbe tenere per il più consentaneo con sè medesimo, Empedocle, c'è caduto anche lui [1]. Egli fa, è vero, della discordia un principio, causa della corruzione: ma nel fatto poi non par punto meno causa della generazione d'ogni cosa, dall'*uno* in fuori: giacchè

principiorum idealium argumentatur, ad formalem autem unitatem demonstrandam natura materialium principiorum utitur. » Bon., p. 158.

(1) Nell'ammettere, in fin dei conti, che lo stesso principio fosse instrumento così del corrompersi come del generarsi delle cose e non assegnare causa veruna a questa diversità de' suoi effetti.

l'altre cose tutte, eccetto Dio, son pure generate da essa. Dice almeno:

D'onde escir quante furon cose e sono
Quante e saran di retro a noi; le piante
Germogliarono e gli uomini e le donne
E le belve e gli uccelli, e d'acqua allievi
I pesci ed i longevi Dii (1).

E senza i versi, è chiaro del pari: che, se non ci fosse la discordia nelle cose, farebbero tutt'uno, come dice; perchè, quando si son riunite,

.... l'estrema allor discordia ha sosta (2).

Dal che gli vien fuori che il felicissimo Dio sia meno intelligente degli altri: di fatto, non ha cognizione di tutti gli elementi; perchè non ha la discordia, e la cognizione è del simile col simile.

Terra con terra, acqua con acqua, e il divo
Aer coll'aere vediamo, e il fuoco
Esizïal col fuoco, e con amore
Amore, e con discordia lagrimosa
Discordia (3).

Comunque sia, ciò di cui si tratta non può esser dubbio; vo' dire, che la discordia gli serva da causa tanto della corruzione, quanto dell'essere.

E l'amicizia è causa dell'essere, allo stesso

(1) Così riportati dal Karsten. Empedoclis reliq. v. 132 -135. Il *donde*, nella cui vece il testo d'Empedocle ha *da quelli*, si riferisce alla *discordia* e all'*amicizia*.

(2) È un emistichio del v. 58 nel Karsten. Stando al testo d'Empedocle, si dovrebbe tradurre *parte* in luogo di *ha sosta*.

(3) Karsten. ibid. v. 321 - 325.

patto; di fatto raccogliendo nell'uno, corrompe ogni altra cosa. Aggiungi che di queste mutazioni non assegna causa veruna, altro se non ch'è naturato così; perchè, quando

> Di vigor crebbe la discordia e grande
> Nelle membra nutrissi, ed agli onori
> Insorse dell'imperio, il fatal tempo
> Scorso, ch'a' duo contrarii alterna vice
> D'un inviolato giuramento adduce...(1):

come se la mutazione fosse necessaria, senza però assegnare nè punto nè poco una causa di questa necessità.

Comunque sia, è, di certo, consentaneo con sè medesimo in questo, che non fa gli enti parte corruttibili, parte incorruttibili, ma tutti corruttibili, dagli elementi in fuori. Ora, la quistione nostra è, perchè mai sarebbero parte corruttibili, parte incorruttibili, se tutti avessero gli stessi principii? Che gli stessi non potrebbero essere, basti d'averlo mostrato così.

17. Se i principii sono diversi, un primo dubbio è, se saranno incorruttibili essi stessi o corruttibili? Giacchè, se corruttibili, è visibilmente necessario, che anch'essi risultino da qualcos'altro, tutte le cose non corrompendosi, se non in quello da cui risultano; di maniera che se ne caverebbe, che ci sia d'altri principii anteriori a' principii.

(1) Karsten. ibid. v. 66 - 68. - Non mi pare che le obbiezioni fatte dai trad. francesi (p. 249) all'interpretazione che lo Sturz (Emped. p. 514) ha data di questi versi, meritino di essere discusse. Vedi lo Zeller (Ph. d. Gr. I. p. 177). L'interpretazione ingegnosa del Panzerbieter (Beiträge zur Kr. u. Erk. d. Emp. p. 19), pare a me come al Bonitz (p. 161), impossibile a sostenere.

Che è impossibile, sia che ci si fermi una volta, sia che si cammini all'infinito (1).

18. E poi, come ci saranno de' corruttibili se si leveranno via i principii? (2)

19. Se poi sono incorruttibili, perchè mai da certi principii, che pur sono incorruttibili, verran fuori de'corruttibili, e da certi altri degl'incorruttibili? Non è davvero plausibile: anzi o è impossibile, o ci vorrebbe di gran parole.

20. Oltre di che, nessuno ha mai preso a dire che i principii fossero diversi; tutti danno gli stessi
p. 1001. A. principii ad ogni cosa. E in quanto alla nostra quistione, l'annasano e lascian lì, come cosa da nulla (M).

21. Ma il punto più difficile a meditare, e di cui a un tempo è più necessario di conoscere il vero, è, se l'ente e l'uno siano essenze degli enti, e ciascuno d'essi, senza punto essere altro, sia quello *ente* e questo *uno:* o se bisogni cercare cosa mai sia l'ente e l'uno, quasi soggiaccia loro un'altra natura. Certi a quel modo, certi a questo credono che sia la lor natura.

22. Platone, in fatti, e i Pitagorici vogliono, che nè l'ente nè l'uno siano qualcos'altro, ma la natura loro sia appunto d'essere *uno* ed *ente*, come che la loro essenza richieda che siano qualcosa di per sè soli (N).

23. I fisiologi altrimenti. Empedocle, per esempio, dice cosa mai sia l'*uno* (O), riducendolo come

(1) « Se ci si ferma, i principii de' principii supposti sarebbero appunto quelli ne' quali si ferma la corruzione, e di più, come s'è dimostrato, sarebbero eterni: se poi si proceda all'infinito, ci sarà sempre un principio di quel principio che si corrompa in esso. Con che non ci sarà principio di sorta: e' s'è dimostrato nel libro antecedente. » Aless. Be. p. 628. b. Br. p. 105.

(2) « Se i corruttibili si generano da'corruttibili, come si genereranno, quando i principii si saranno corrotti? Corrottisi questi, non è più possibile che si generino effetti loro. Ib. Br. p. 106.

a un più cognito: di fatto, parrebbe che gli dia nome d'*amicizia:* almeno, è essa la cagione per cui ogni cosa è una.

24. Altri fuoco, altri aere dicono che sia quest' *uno ed ente*, dal quale sono e si generano gli enti.

25. E del pari, coloro i quali ammettono più elementi: di certo, anche per loro è necessario d'ammettere, che l'*uno e l'ente* sia tante cose quanti principii vogliono che ci sia.

26. Ora, se non s'ammette, che l'*uno* e l'*ente* sia un'essenza, ne risulta che non lo può neppur essere verun altro degli universali: giacchè quelli sono i maggiori universali di tutti. Se perciò, nè l'*uno per sè*, nè l'*ente per sè* è qualcosa, non pare davvero, che ci poss'essere nient' altro fuor de' singolari.

27. Di più, se l'*uno* non fosse essenza, neppure il numero non potrebb' essere a modo d'una natura separata dagli enti: il numero, in fatti, è monade, e la monade equivale a un *uno*.

28. Se poi l'*uno per sè* e *l'ente* è qualcosa, è necessario che l'essenza loro sia nient' altro che l'uno e l'ente: perchè non c'è qualcosa d'altro (P) di cui si predichino, ma si predicano loro di loro stéssi.

29. D'altra parte, se l'*ente* per sè e l'*uno* per sè sono qualcosa, l'incaglio grande è, come potrà poi essere che ci sia qualcosa di diverso da loro ed oltre a loro, come mai, vo' dire, gli enti saranno più d'uno? Giacchè, il diverso dall'ente non è; di maniera che ne risulterebbe, conforme al concetto di Parmenide, che sia necessario che tutti gli enti ne facciano un solo, e che questo solo sia appunto l'*ente*.

30. Di qui poi non s'esce. O che l'*uno* non sia un'essenza, o ch'esso *uno* per sè sia qualcosa, è

del pari impossibile che il numero sia essenza. Quando nol sia, s'è detto prima perchè: se l'è poi, sorge lo stesso dubbio che per l'*ente* (1); di dove mai verrà un altro uno, fuori dell'*uno* stesso per sè? (2) Dovrà l'altro per forza non essere uno (3); ora tutti gli enti o ne fanno un solo o son parecchi, e ciascuno de'parecchi è uno.

31. Di più, se l'uno per sè fosse indivisibile, Zenone pretende che non sarebbe nulla. Perchè ciò che nè aggiunto nè tolto non fa più grande nè più piccolo, dic'egli, che non sia da noverare fra gli enti, assumendo per concesso, che l'ente sia grandezza, e se grandezza, corporeo; giacchè questo è ente per tutti i versi. Le altre grandezze invece, aggiunte per un verso, faranno più grande, e per un altro, no, per esempio, la superficie, e la linea: il punto poi e le monadi per nessun verso. Ma poichè costui fa il pedante, e che ci può essere un indivisibile, buono a difendersi, anche come tale, contro di lui (se, di fatti, questo indivisibile non farà più grande, ma certamente farà più ciò a cui s'aggiunge): come mai da un simile uno, o da più simili uni risulterà una grandezza? Equivarrebbe ad affermare, che la linea risulti da punti.

32. D'altra parte, se si è di parere, che, come certi dicono, il numero si generi dall'*uno* per sè, e da qualcos'altro non *uno*, resta sempre a cercare, perchè e come l'effetto sarà talora numero, talora grandezza, quando il non uno è sempre la *disu-*

(1) § 29.

(2) Non ci potendo adunque essere più unità, non ci può esser numero.

(3) Se l'uno è un'essenza compita in sè e per sè, tutto quello che ci potess'essere fuor d'esso sarebbe non uno, come tutto quello che si fosse potuto supporre fuor dell'ente, sarebbe stato non ente. Ora, con questo, manca il concetto di moltiplicità e così di numero. Vedi l'Afrodisio a q. l. 631. b. 4 seg.

guaglianza, sempre una stessa natura. Giacchè non si vede nè come dall'*uno* e questa, nè come da un numero qualunque e questa, si potrebbero mai generare delle grandezze.

CAPO V.

LA DECIMASETTIMA QUISTIONE.

1 È questione attigua a queste [1], se i numeri e i corpi [2] e le superficie ed i punti siano dell'essenze o no.

Giacchè, se nol sono, ci sfugge cosa sia l'ente, e cosa l'essenze degli enti.

Di fatto, le modificazioni e i movimenti e i relativi e le disposizioni e le proporzioni, non pare che dinotino l'essenza d'alcuna cosa; si predicano tutte d'un soggetto, e non è un *codesto* nessuna di loro. E in quelle cose che parrebbero dinotare essenze più di qualunque altra, l'acqua e la terra e il fuoco e l'aere, de' quali constano p. 1002. A. i corpi composti, i riscaldamenti e i raffreddamenti e simili modificazioni non sono essenze; anzi, solo il corpo che le patisce, dura a modo d'un ente e d'un'essenza che è. Però il corpo, di certo, è meno essenza della superficie, e questa della linea, e la linea della monade e del punto: giacchè questi sono i termini del corpo.

2. Ed essi senza corpo, parrebbe che potrebbero

(1) « Questa nell'esposizione è l'ultima e decimasettima quistione. Qui è posta per la decimaterza a cagione dell'affinità che ha colla precedente. Syr. p. 111.

(2) Intende i *solidi* o corpi matematici. Così altrove. Vedi V. XIII. § 2.

essere, mentre il corpo senz'essi non potrebbe [1]. Perciò la più parte ed i più antichi stimarono, che il corpo fosse l'essenza e l'ente, e quelle altre cose modificazioni sue, di maniera che i principii de'corpi fossero principii degli enti: mentre i più recenti, e quelli che hanno maggior riputazione di sapienti, credettero che codesti principii fossero i numeri.

3. Dunque, come s'è detto, se codeste cose non sono essenze, non c'è veruna essenza nè ente veruno a dirittura: giacchè, di sicuro, non converrà già agli accidenti loro il nome di enti.

4. D'altra parte, se si concede questo, che le lunghezze ed i punti sono essenze più de' corpi, e non si vede però queste lunghezze e punti a quali corpi apparterrebbero (chè a' sensibili non possono) [2], non ci sarebbe essenza veruna.

5. E di più, pare, che tutte codeste cose siano divisioni del corpo, l'una in larghezza, l'altra in profondità e l'altra in lunghezza [3].

(1) Come nota l'Afrodisio (633 a. 7 seg.), Aristotile argomenta nel § 1 e 2 dal meno al più, e ragiona sopra due principii che si fa dare per concessi e non discute. 1. Che ciò che termina e dà forma ad una cosa, è essenza più di ciò che è terminato e formato. 2. Che ciò che può stare in disparte di per sè, è essenza più di ciò che non può stare che con altro. Di questi due principii Aristotile non ammette assolutamente nè l'uno nè l'altro, e distinguendo, mostra nei seguenti libri in qual senso siano falsi, e in quale veri.

(2) Avendo definito più su (§ 1), che le lunghezze, le superficie ed i punti son termini dei corpi, cerca di quali corpi siano termini, l'esser loro essenze non dovendo impedire che serbino la lor natura di termini. Ora, de'corpi sensibili non potranno esser termini: giacchè la lunghezza e la larghezza e la profondità non ci si trovano pure nè scompie ciascuna da sè. Ci bisognerebbe altri corpi e non ce n'è: dunque se i corpi non ci sono, non ci saranno neppure dell'essenze le quali non possono non esser termini di corpi. E perciò, se gli è vero che questi termini siano le uniche o le maggiori essenze, ora, che si vede che non possono essere neppur esse, bisogna conchiudere, che non ci sarà essenza di sorta.

(3) « Il corpo è diviso per il verso della larghezza dalla linea, per il verso della profondità dalla superficie, per il verso della lunghezza dal punto. » Afrod. p. 633. 26 seg.

6. Oltre di che, nel solido o c'è (Q) del pari ogni figura o nessuna (1); di maniera che, s'e' non c'è un Mercurio nella pietra, e' non c'è neppure la metà del cubo nel cubo, siccome distinta. E neppure per conseguenza una superficie: giacchè s'e'ci fosse ogni superficie (2), ci sarebbe anche quella che divide la metà. Dite il medesimo e della linea e del punto e della monade.

7. Di maniera che, se pur pure il corpo è essenza, ma codeste cose lo sono più di lui, poichè queste, non che essere dell'essenze, non sono neppure, ci sfugge cosa sia l'ente e cosa l'essenza degli enti.

8. Di fatto, oltre agli allegati, vengon fuori degli altri inconvenienti sulla generazione e la corruzione. Giacchè pare che l'essenza, quando prima non era ed ora è, o quando prima era, e di poi

(1) Nel solido ci sono potenzialmente tutte le figure che si possono ridurre in atto, circoscrivendo il solido in un modo o nell'altro. Aristotile piglia per concesso questo principio, che davvero è evidente; e mostra quali conseguenze assurde ne derivino nel caso che le lunghezze, le superficie ecc. fossero dell'essenze. Però non dice esplicitamente, come in questo caso s'avrebbe a intendere quel principio, e perciò, come diventi fecondo di quegli assurdi. Bisogna pescare da sè, a quale trasformazione vada soggetto, e servirsene come di minore del raziocinio tra il principio stesso e le conchiusioni. La è, se si badi bene, che quelle lunghezze ecc. quando siano per sè essenze o esseri sostanziali che si voglia dire, per la stessa lor natura dovrann' essere in atto: e perciò tutte le figure dovranno trovarsi nel solido, non solo potenzialmente, come s'è ammesso, ma in atto: e se non ci si trovano tutte, non ci se ne può trovare nessuna. Ora, che tutte non ci siano in atto, è evidente: un tavolino quadro non è rotondo. Ma se non si trovan tutte, non ci se ne trova nessuna. Adunque, se il tavolino non sarà anche rotondo e bislungo, non potrà neppur esser quadro. - Che le idee siano *essenze*, Aristotile lo dice in più luoghi, così di questo libro, come del primo (cap. 9. § 4 e 5): che perciò devano essere in *atto*, si vede da se, e si troverà dimostrato nei libri VII, VIII e IX: e che più essenze attuali non si possono trovare in una sostanza reale concreta individua, si vedrà spiegato nel libro VII. § 13. 1039 a. 2. seg. Da questi tre principii risulta chiarissimamente il ragionamento di questo § 6: e perciò mi fa maraviglia, come nè l'Afrodisio (a q. l. p. 633), nè S. Tommaso (Lectio XIII. g. p. 38. v. 1.), nè il Bonitz (p. 167) l'abbiano inteso.

(2) E, per l'ipotesi, ci dovrebbero essere tutte, se ce ne fosse una sola.

non è più, patisca queste vicende mediante il generarsi e corrompersi; ora, i punti, le linee e le superficie non possono generarsi o corrompersi, quando ora sono ed ora non sono. Quando, di fatto, si tocchino e si stacchino due corpi, ecco, a un tratto, ora, confondersi al loro toccarsi, ora, distinguersi al loro staccarsi que' termini: di maniera che, congiunti i corpi, non sono più, anzi son begli e scomparsi; divisi, ecco che c'è que' termini che prima non erano. Perchè, di sicuro, non s'è diviso già in due il punto indivisibile.

9. E, se si generano e si corrompono, da che mai si generano? (1)

E un simile caso per l'*ora* nel tempo. Neppur esso non si può generare nè corrompere: eppure, e' pare sempre che sia un'*ora* diverso, come quello che non è un'essenza. È chiaro che i punti e le linee e le superficie sono nella stessa condizione: perchè il concetto è il medesimo; tutti sono, del pari, o termini o divisioni (2).

(1) L'argomento consiste nell'applicare alle divisioni dello spazio il concetto di generazione e corruzione che serve a spiegare il nascere e morire degli enti sostanziali, e mostrando che, com'esso non ha luogo nel venir fuori e scomparire di quelle divisioni, le non si possono riputare enti sostanziali. E lo prova con due ragioni: l'una, che per esse non c'è un processo generativo, § 8; l'altra, che mancherebbe una materia della generazione, § 9.

(2) « L'istante, ora è, e ora non è più, ed è a ciascuna volta diverso, senza generazione e corruzione. Giacchè, in primo luogo, ogni generazione come ogni corruzione si fa nel tempo: di maniera che, se l'istante si generasse, dovrebbe generarsi in un tempo: e generandosi in un tempo, sarebbe e divisibile e in uno intervallo: perchè di ciò che si genera in un tempo, parte è già generato, parte si va generando, secondo le parti del tempo generandosi anche le parti di ciò che si genera. In secondo luogo, ogni cosa che si genera ha un sostrato, e all'istante non sta sotto nulla. Di sorta che, se l'istante senza generazione ed è e non è, sarà così anco delle divisioni dello spazio: e perciò le non saranno essenze. » Aless. p. 684 a. 40 seg.

CAPO VI.

LA QUISTIONE DELLE IDEE, LA DECIMAQUINTA, E LA DECIMAQUARTA.

1. Si potrebbe anche quistionare in generale, perchè mai bisogni cercare di certe altre cose, oltre a'sensibili e agl'intermedii, quelle, per esempio, che ammettiamo come specie (1).

Giacchè, se per questo, che l'entità matematiche differiscono bensì per un verso dalle cose di quaggiù, ma non differiscono punto, in quanto ce ne sono molte conformi di specie; di sorta che i loro principii non sarebbero determinati di numero, come neppure i principii delle lettere nostre, prese tutte, non sono determinati di numero, ma solo di specie (quando uno non intenda di quella tal sillaba, di quel certo suono; lì sono determinati anche di numero): ora, dite il medesimo degl'intermedii; di fatto, anche per essi sono infiniti i conformi di specie; di maniera che, se non c'è di quelle altre cose oltre a'sensibili e l'entità matematiche, delle cose appunto di quella sorta che sono le idee per taluni, non ci sarebbe un'essenza unica di numero, ma (R) solo di specie, nè i principii degli enti sarebbero tanti e non più di numero, ma solo di specie: perciò, dunque, se quello è necessario, è necessario del pari che si ammettano le idee (2). Sia

(1) « Questa quistione non l'ha proposta più sù, ma pare che sia una parte della quarta, nella quale di fatti si muovon dubbii contro le idee: o della decima, in cui si fa lo stesso. » Syr. p. 183. Scrive Siriano *della quinta e della nona*, ma o per errore, o perchè si riferisce all'ordine nel quale sono esposte nei capi seguenti, e non a quello in cui son proposte nel primo.

(2) Ho dubitato, che a rendere il periodo tal quale sta nel greco, un lettore italiano ci si sarebbe potuto imbrogliare. Poi, ho pensato che quello stesso disordine lo vedeva nel greco un lettor greco, e non perciò

pure, che non si spieghino bene quelli che le propugnano: di sicuro, quello che vogliono, quello che devono dire per forza, è, che ciascuna delle idee l'è un'essenza, e nessuna ha qualità d'accidente.

2. D'altra parte, se, di certo, ammetteremo, che le specie sono, e che i principii siano uni di numero e non di specie, s'è già detto (1) quali assurdi ne risultino necessariamente.

3. È un dubbio vicinissimo a questo, se gli elementi siano in potenza o altrimenti (2).

Che se altrimenti, ci sarebbe qualcosa (s) d'anteriore a' principii. In fatti, la potenza sarebbe anteriore a una tal causa; nè è punto necessario che il potenziale sia tutto a quell' altro modo (3).

4. Se poi gli elementi sono in potenza, potrebbe non ci essere ente veruno: di fatto, quello che ancora non è, è anch' esso in potenza ad essere: giacchè il non ente si genera; ora, nulla si genera che non sia in potenza ad essere.

Aristotile l'aveva levato via. Val meglio avvisare in una nota, e dare a chi vuole un'immagine vera di quello che sia il testo, conservando talora alla disposizione d'un periodo tutto quel disordine che dà loro l'imitazione fedele del discorso vivo.

È un argomento solo, sul quale fondavano, a detta d'Aristotile, l'esistenza delle idee, come entità diverse e superiori alle matematiche e sensibili. I principii devono essere uni non solo di specie, ma di numero: l'entità matematiche e le sensibili sono une solo di specie, ma non di numero, potendo esserci infinite entità matematiche e sensibili appartenenti alla stessa specie; dunque codeste entità non sono i principii; e ci bisogna ammetter le idee, ciascuna delle quali è un'essenza unica di numero. E perciò son tutte essenze, dovendo ciascuna essere da sè una di numero; e non ci sono idee-accidenti.

(1) Cap. 4, § 14.

(2) In atto.

(3) Si enim essent *aliter*, scilicet in actu, sequeretur quod aliquid esset prius principiis. Potentia enim actu prior est: quod patet ex hoc, quod prius est, a quo non convertitur consequentia essendi. Sequitur autem, si est, quod possit esse; non autem ex necessitate sequitur, si est possibile, quod sit actu. Hoc autem est inconveniens, quod aliquid sit prius primo principio. Ergo impossibile quod primum principium sit aliter quam in potentia. Thom. Aq. lect. XV. b. p. 39. v. K.

5. Questi dubbii, adunque, è necessario di ventilare intorno a'principii, e insieme l'altro, se sono universali, o in forma di singolari.

Perchè se sono universali, non saranno essenze; in fatti, nessun comune dinota un *codesto* (1), ma tutti una qualità, e l'essenza è un *codesto*. Giacchè, se il predicato in comune fosse un *codesto*, e potesse estricarsi fuori e stare da sè, Socrate sarebbe parecchi animali, lui stesso, l'uomo e l'animale, se ciascuna di queste cose dinota un *codesto* e qualcosa d'unico (2).

6. Se adunque sono universali i principii, ne risulta questo; se invece non universali, ma a guisa de' singolari, non saranno conoscibili: giacchè d'ogni cosa le cognizioni sono universali. Di

(1) *Hoc aliquid* traducevano gli scolastici. Vuol dire qualcosa di determinato e per sè stante. Ne parlerò più a lungo al Cap. 8 del libro V.

(2) « Si enim id, quod communiter praedicatur, sit *hoc aliquid*, sequeretur, quod omne id, de quo illud commune praedicatur, sit hoc aliquid, quod est commune. Sed planum est quod de Socrate praedicatur et homo et animal, quorum utrumque, sc. homo et animal, est quoddam commune praedicatum. Unde, si omne commune praedicatum sit *hoc aliquid*, sequitur quod Socrates sit tria *hoc aliquid*, quia Socrates est *Socrates*, quod est *hoc aliquid*: ipse etiam est *homo*, quod est secundum praedicta *hoc aliquid*: ipse etiam est *animal*, quod similiter est *hoc aliquid*. Erit ergo tria *hoc aliquid*. Et ulterius sequitur quod sit tria animalia. Nam animal praedicatur de se ipso et de homine et de Socrate. » Thom. Aq. l. c. f. - Prego che non mi si gridi contro, se, dopo aver riferita questa lunga nota d'un latino così elegante, e fattala, suppongo, leggere, aggiunga poi, che S. Tommaso sbaglia in un punto. Lui, sempre trova un bandolo: ma non è sempre quello, che può parer il buono a chi ha la pratica del testo greco. Aristotile non argomenta dall'esserci, in quell'ipotesi, tre *codesti* in Socrate al doverci perciò essere tre *animali*: ma al contrario, dall'esserci tre animali, l'animale uomo individuo, l'animale uomo specie, e l'animale genere, al doverci essere tre *codesti*: che è l'assurdo. Spesso accade di dover capovolgere così gli argomenti di San Tommaso per trovare quelli d'Aristotile: collimano bensì sempre, ma non combaciano sempre: e ciò perchè l'Aquinate, avendo davanti una certa traduzione ingarbugliatissima, doveva ingegnarsi alla meglio: ed è un miracolo a vedere come se la cavi, le più volte bene, e sempre destramente.

maniera, che ci dovrann'essere altri principii, i predicati universalmente, anteriori a' principii, quando si voglia che ce ne sia scienza (1).

(1) Questa quistione decimaquarta, che si tratta qui, è tutt'uno colla undecima, trattata al cap. 4. Ma è discussa altrimenti perchè presentata sotto un diverso aspetto. Qui si parla de' principii in sè stessi, e si mostra, che non possono essere nè singolari nè universali, senza che o non siano conoscibili o non siano essenze. Lì, si parla de' principii in relazione alle cose che se ne generano, e si mostra che ciascun d'essi non potrebb'essere uno numericamente o uno specificamente, senza che o non siano causa di nulla, o manchino i loro effetti d'ogni unità numerica e diventino inconoscibili.

Ci sono altre quistioni affini tra le sedici che Aristotile discute in questo libro. La quistione quarta, per esempio, trattata nel Cap. 2, § 14-18, è lo stesso della decima (cap. 4, § 1-11); pure corre una differenza tra le due, per la fonte d'onde derivano e la maniera come sono discusse e presentate. La prima « originem duxit e placitis superiorum philosophorum: rerum genera alii philosophi alia statuerant, alii acquieverant in sensibili rerum genere, alii ideale et mathematicum addiderant: horum utri rectius statuerint, quaerendum est; quae quaestio ut est orta ex placitorum veterum comparatione, ita haeret in iis examinandis. » Invece, la decima, « repetita est ex ipsa rerum natura: esse enim sensibiles res per se manifestum est: sed harum rerum sive cognitio sive ipsa existentia num aliud quid praeter ipsas ut re ac veritate esse ponatur requiret necne, iam disputat. (Bon. p. 155)

La quarta e decima, poi, abbracciano la quistione del capo 6, *se ci sia fondamento ad ammettere le idee, e quale sia*, quistione che si collega coll'undecima del capo 4, *se i principii abbiano l'unità numerica o la specifica*, volendosi introdurre l'idee appunto perchè si credeva che non bastasse che i principii avessero solo l'unità specifica.

Da un'altra parte, queste stesse quistioni, quarta e decima, si collegano colla settima (cap. 3), non potendo discutersi se i generi sono principii, se non dopo ammesso, che sussistano dell'entità ideali fuori delle reali sensibili.

Così la quistione decimasettima sull'esistenza dell'entità matematiche fa parte di quelle stesse quistioni, non potendo quistionarsi sulla sussistenza loro e la maniera del loro sussistere, se non dopo ammesso che esista qualcos' altro oltre al sensibile.

Volendo dunque ordinare tutto questo gruppo di quistioni, si potrebbero disporre così:

1.° Ci sono entità ideali, sussistenti in disparte dalle sensibili (Cap. 6, § 1-3. e quist. IV e X)?

2.° Ci sono entità matematiche, sussistenti in disparte dalle ideali e dalle sensibili (Quist. XVII. Vedi cap. 6)?

3.° I principii sono ideali (*logici*) o reali (*fisici*) (Quist. XIV, XI, VII: vedi Quist. XV)?

4.° Se ideali, generici o specifici (Quist. VIII)?

5.° Se generici, l'uno e l'ente sono i principii (Quist. XIII)?

Manca lo sviluppo della decimasesta quistione. Nè saprei indovinarne una ragione buona. Siriano (p. 115) ne dà una cattiva, che pure dirò: troverà, di certo, chi se ne contenti. Avendo concesso che certi enti sono eterni, certi corruttibili, se ne cavava per necessità, che certi principii si muovano, certi siano immobili: ed è chiaro di quali cose saranno principii gli uni, e di quali gli altri.

NOTE AL LIBRO TERZO

(A) Ἓν ἐνὶ ἐναντίον. 995. *b.* 27. Il Bessarione traduce: *utrum unum uni contrarium.* L'Argiropulo: *si unum sit contrarium uni.* Sta bene. È un pregio delle traduzioni latine di poter riprodurre, non solo il senso, ma anche le parole del testo, e lasciare tanta libertà d'interpretazione a chi legge la traduzione, quanta n'ha chi legge l'originale. Noi, non si può fare così. Bisogna interpretar prima e poi tradurre. Ora dunque, i Francesi interpretano: *si elles sont opposées les unes aux autres.* Di certo, sbagliano e perchè questo in greco si direbbe altrimenti, e perchè è evidente che sono opposte; nè ci cade dubbio di sorta. Il Michelet (Metaphys. p. 134) intende: *si l'unité est opposée à l'unité.* Non so davvero, che voglia dire: e che quistione possa essere. E pure, qui non era difficile a sapere poi di sicuro cosa volesse dire Aristotile. La quistione, proposta in queste parole, la scioglie nel lib. X, 4. (1055. *a.* 19.), dichiarando che *a un contrario non se ne possono contrapporre più*, di maniera che al cap. 5 si piglia per dimostrato, che *a un contrario si contrappone un solo contrario.* È la stessa quistione toccata nel Protagora di Platone (322. D.).

(B) Καὶ αἱ ἐν τοῖς λόγοις καὶ αἱ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. 996 *a.* 1. seg. I Francesi e il Michelet hanno tradotto *cause formali e sostanziali*, ch'è di certo uno sbaglio, perchè la *forma* è anch'essa *sostanza* nel linguaggio Aristotelico. Meglio lo Schwegler cause *formali* e *materiali*: ch' è la prima delle due interpretazioni portate dall' Afrodisio e la seguita dal Bonitz, p. 139. Io ho preferito la seconda (607 *b.* 11. seq.); δύναται καὶ τὰ μὲν ἐν τοῖς λόγοις αἴτια εἰρηκέναι περὶ τῶν ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν ἀρχῶν (αὗται δέ εἰσι τὰ ἀξιώματα· καὶ γὰρ ἤδη τούτων ἐμνημόνευσε), τὰ δὲ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὰς τῶν οὐσίων ἀρχάς· ὑποκείμεναι γὰρ αἱ οὐσίαι. In effetto, come l'Afrodisio annota, Aristotile ha appunto distinte più su queste due sorte di principii (§ 3.). Oltre di che, quantunque Aristotile, come il Bonitz osserva, chiami τὴν κατὰ τὸν λόγον οὐσίαν l'essenza formale della cosa (VI. 1.

1025. *b.* 27. VII. 10. 1035. *b.* 13. 15. 11. 1037. *a.* 17) e τὰ ὡς λόγος αἴτια i principii formali (XII. 3. 1020. *a.* 22), pure la frase di cui si serve qui, riesce molto più propria, intesa nel secondo modo che non nel primo. In effetto, che proprietà ci sarebbe a indicare τὸ ὑποκειμένον colla formola ἀρχαὶ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ? La materia soggiacente non è certo i principii che l'informano: e tra questi ultimi c'è appunto la *forma* o la *causa formale e specifica*, che si voglia dire. Di maniera che a dividere i principii in formali e in quelli che informano la materia, sarebbe una divisione sconcia e disadatta.

(c) Ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν, οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν. 996. *a.* 29. La tesi era, che πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ (*a.* 21.): perchè τοῖς ἀκινήτοις οὐκ οἷον τε εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν. Adunque, come sta il testo, si propone di dimostrare che il principio del movimento non sia agli immobili, οὐκ ᾗ τοῖς ἀκινήτοις, e dimostra che non sia negl'immobili, οὐκ ᾗ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. Perciò o si ha a supporre che Aristotile giuochi a barattare le carte in mano, ovvero che o si proponga di dimostrare altro o concluda altro da quello che dà il testo. La prima supposizione non è probabile, per parecchie cagioni, e soprattutto perchè il giuoco sarebbe fatto con pochissima arte. Resta la seconda, ammessa la quale resta a risolvere, cosa dunque si deva mutare, se la proposizione o la conclusione. Par, di certo, la conclusione. In effetto, la proposizione particolare οὐκ εἶναι τοῖς ἀκινήτοις τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, *non riferirsi agli immobili il principio del movimento o la natura del bene*, non solo è conforme alla tesi generale di cui è un caso πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχειν πάσας τὰς ἀρχὰς, *a molti tra gli enti non riferirsi tutti i principii*: ma - e qui si badi ch'è il punto principale - è la sola a cui calzi l'argomento che segue. Di fatto, eccolo in sei raziocinii:

Ogni cosa che sia bene per se e per la propria natura, è fine:

Ma ogni fine è *causa per cui* le altre cose si generano e sono:

Dunque, ogni bene per sè è *causa per cui ecc.*

Le cose nel generarsi e poi essere, agiscono:

Ma si generano e sono per via del fine e della *causa per cui:*

Dunque agiscono per via del fine e della *causa per cui.*

Il fine o *causa per cui*, è adunque fine d'un'azione:
Ma ogni azione si fa mediante un movimento:
Dunque ogni fine etc. è fine d'un movimento.
Quello che è fine d'un movimento, è il principio del movimento stesso:
Ma il fine e la causa *per cui*, è fine del movimento:
Dunque essa è il principio del movimento.
Quello che è, come fine, principio del movimento, non si può riferire agl'immobili:
Ma la natura del bene è, come fine, principio del movimento:
Dunque non si può riferire agl'immobili.
La natura del bene non si può riferire agl'immobili:
Ma la natura del bene, è il principio del movimento:
Dunque il principio del movimento non si può riferire agl'immobili.

Si conclude adunque, che il principio del movimento (la causa efficiente, motrice) e la natura del bene (la causa finale) non concernono punto gl'immobili. Che non sussistano in un immobile, non solo è falso nel sistema d'Aristotile, secondo il quale appunto il contrario è il vero (il che quì per la natura del libro (I. § 2. n. 1.) avrebbe poco peso), ma, - ch'è assai più, - non si deduce nè punto nè poco da' raziocinii, de' quali fa le viste d'essere la conclusione. Come poi si riappicchi quella conclusione, che veramente si deduce, colla quistione che qui si tratta, non è punto difficile a intendere. Di che maniera può mai essere una la scienza delle cause, se queste non hanno tutte lo stesso giro d'azione, nè tutti gli esseri conoscibili hanno una relazione con tutte e quattro, ma alcuni con certe, altre con altre? Dalla diversità degli oggetti conoscibili sotto il rapporto della loro relazione colla causa, si vorrebbe concludere, bene o male, la pluralità e diversità delle scienze che ne trattano. L'Afrodisio appunto osserva, che il perno dell'argomento è lì (608. *b.* 40): e benchè nel suo commentario scriva come se ayesse letto nel testo l'*ἐν* dappertutto e nella conclusione dove l'ha il testo attuale e nella proposizione dove non l'ha, pure la sua interpretazione quadrerebbe meglio se l'*ἐν* come manca al testo nostro nella proposizione, così si levasse dalla conclusione: che è la correzione, che mi par d'avere il dritto di proporre sicuramente, dopo tutto quello che ho detto. Dunque, secondo me, nelle parole citate in capo di questa nota, s'ha

a leggere; *ὥστε τοῖς ἀκινήτοις* e non come fa il Bekker con tutti i codici e le edizioni, *ὥστ' ἐν τοῖς ἀκ.* Il senso dell'*εἶναι τοῖς ἀκ.* è identico con quello dell'*ὑπάρχειν τοῖς πολλοῖς τῶν ὄντων*, a cui è sostituito: e che l'*ὑπάρχειν* col dat. significhi altro dall'*ὑπάρχειν* coll'*ἐν*, non richiede prova. L'esempio seguente delle matematiche conferma la mia interpretazione e correzione. Mi pare che il Bonitz (pag. 139.) frantenda tutto questo paragrafo e il seguente.

(D) *Τὸ δὲ μίαν πασῶν οὐκ εὔλογον· καὶ γὰρ ἂν ἀποδεικτικὴ μια περὶ πάντων εἴη τῶν καθ'αυτὸ συμβεβηκότων, εἴπερ πᾶσα ἀποδεικτικὴ περὶ τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν. περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν. περί τε γὰρ τὸ ὅτι μιᾶς καὶ ἐξ ὧν μιᾶς, εἴτε τῆς αὐτῆς εἴτε ἄλλης· ὥστε καὶ τὰ συμβεβηκότα, εἶτ' αὐταὶ θεωρήσουσιν, εἶτ' ἐκ τούτων μία.* p. 997 *a.* 17-25. Chi guarda alla mia traduzione di questo luogo, vede che, secondo il parer mio, la punteggiatura andrebbe meglio se si ponesse un *colon* e non un punto fermo tra *αὐτῶν δοξῶν* e *περί τε*, e un punto fermo e non un *colon* tra *ἄλλης* e *ὥστε*. Comunque sia, in luogo di *περί τε γὰρ τὸ ὅτι μιᾶς* si deve, di certo, leggere ovvero *περί τε γὰρ* ὃ coi cod A^b F^b, con Aless. Afrod. (Bekk. p. 614. *b.* 35: più su *a.* 28 ricavo, dal Sepulveda e dal senso, che l'ὃ ci sia stato tralasciato solo per trascuraggine del copista), e col Bess., e col Brandis, seguito dal Bonitz. Colla Bekkeriana il periodo mancherebbe di nesso e di senso, e chi se ne voglia persuadere vegga i Francesi che la seguitano. La mia interpretazione è confermata dal commentario dell'Afrodisio, delle di cui due interpretazioni ho prescelta ora l'una, ora l'altra nelle varie parti del paragrafo.

(E) *Περὶ ποῖα.* 997. *b.* 25. Il Bonitz (Met. p. 148) vorrebbe leggere *παρὰ* in luogo di *περὶ*, appoggiandosi dell'autorità d'un codice e di quella d'Alessandro. Quest'ultima mi par dubbia: l'altra non può valere contro l'autorità di tutti gli altri codici e dell'edizioni. Però, non è per questo che io non accetto la correzione: ma perchè guasta il senso. Il dubbio che Aristotile formola qui, equivale a dire che una volta ammesso, che ci sia delle scienze il cui oggetto non sia il sensibile nè l'ideale, mancherà un criterio per determinare di quali sorte d'enti ci sia delle scienze di questa fatta e di quali non ci sia. Se s'ammette, per esempio, che ei deva essere dell'entità matematiche intermedie perchè la geometria abbia un oggetto, niente impedisce che ci sia dell'entità sanabili e sana-

torie intermedie tra l'entità sanabili e sanatorie sensibili, e l'entità sanabili e sanatorie ideali: e che perciò nella stessa maniera che c'è una *γεωμετρία παρὰ τὴν γεωδαισίαν*, ci sia anche una *ἰατρικὴ παρὰ τὴν ἰατρικὴν αἰσθητὴν καὶ παρ' αὐτὴν τὴν ἰατρικὴν*. Qui cade il *παρὰ*: ma nella formola generale del dubbio sta bene solo il *περὶ*: e dall'usarsi nel secondo caso il *παρὰ* non doveva il Bonitz conchiudere, che doveva essere stato usato anche nel primo.

(F) *Τῶν δ' ἀπείρων πῶς κ. τ. λ.* 999. *a.* 27. Quel δ' aggiunto dal Brandis e dal Bekker, se non si vuole che imbrogli la grammatica o il senso, bisogna da capo levarlo via coll'aldina e la silburgiana.

(G) Anche qui seguo l'ald. e la silburg., abbandonando l'autorità de' codici del Br. e del Bek. Le prime, coll'Asclepio e forse coll'Afrodisio, e certo col Bessarione, leggevano: *εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἤτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα* (999. a. 29 - 32). Invece il Br. e il Bek. levano *ἀναγκαῖον - καθ' ἕκαστα*: di maniera, che, come osserva il Bonitz (Met. p. 156), le ultime parole *ἤτοι-πρῶτα*, non si sa più dove riferirle. Forse la sola ripetizione del *παρὰ-ἕκαστα* si deve a un copista.

(H) Si osservi questa maniera frequentissima in Aristotile di ripetere la quistione primaria nella bipartizione d'una quistione secondaria. Qui, per esempio, avea posto la quistione secondaria, se l'idea, corrispondente al reale, ci sia fuori di tutte le cose o solo fuori d'alcuna; ma ripete alla fine la quistione primaria (nelle parole *o di veruna*), se ci sia a dirittura o non ci sia fuor de'singolari un'idea, quantunque la semplice proposta di quella quistione secondaria suppone già che si sia conceduto che ci possa e ci deva essere un'idea fuori di alcuni singolari.

(I) *Ὁπότε ἐκείνη γίγνεται.* Bek. p. 999. *b.* 14. Leggo coll'Afrodisio e col cod. E *ὅ ποτε*, e non col Bekk. e l'antiche edizioni *ὁπότε*. Non mi pare che possa esser dubbia la scelta. La prima presenta un senso più netto e più prettamente Aristotelico con una espressione perfettamente conforme a quella del § 11. (*b.* 23). L'antico traduttore lat. traduce la Bekkeriana: l'Argiropulo (*quando ut haec sit, illa existat*): e il Bessarione (*quando illa existat, ut haec sit*) ebbero davanti probabilmente la volgata (*ὁπότε ἐκείνη γίγνεται εἶναι*), ma la tradussero alla libera. Il Bonitz, che appunto stampa nel testo la lez. dell'Afrodisio, la difende così (p. 157): Quum enim, quidquid fit, id fiat *ὑπό τινος* et

ἔκ τινος et τί, (VII. 8), si τὸ ἔκ τινος i. e. materia esse statuenda est, magis etiam consentaneum est ponendum esse τὸ τί i. e. τὸ εἶδος.

(L) Ὥσπερ οὖν. 1000. *a*. Traduco, come se leggessi col Bonitz (p. 159) ἂν in luogo dell'οὖν: ma perchè mi riesce così più limpido e facile il senso, non perchè creda che la correzione si deva accettare. Nè mi pare coll'Afrodisio (p. 627) che manchi l'*apodosi*: ma che l'οὖν indichi, che il caso particolare, che si porta ad esempio di quella verità enunciata in generale, non che esserne una ragione, n'è invece una conseguenza; la quale, come evidente e perciò non rifiutabile, dimostra per indiretto la verità stessa. Vedremo l'οὖν compiere lo stesso ufficio in altri luoghi.

(M) Τὸ πρῶτον ἀπορηθὲν ἀποτρώγουσιν. 1001. *a*. 2. Che vuol dire ἀποτρώγειν? Non è punto chiaro. L'Afrodisio (p. 629. *a*.) non dice nulla: e l'Asclepio (ib. *b*) s'esprime male. Pure, dalle parole di quest'ultimo si può ricavare, che quella parola, nel parer suo, ritiene qui il valore usuale: di *mordere a una cosa, tastarla co' denti, rosicchiarla* ecc., giacchè dice che significhi quello che fanno i cani prima d'ingoiare, e perciò qui Aristotile voglia dire, che i suoi predecessori parlarono in grosso, senza distinzione ed incompiutamente, perchè parve loro una *gretteria*, una *piccolezza* (μικρόν τι λαμβάνοντες) l'andar distinguendo per punto e per virgola ogni cosa. Il concetto sarebbe così il medesimo di quello del § 3. Lib. 2. c. 3., dove, di fatto, si dice che questa gente abborra dalla μικρολογία. Però, per ragioni lunghe e inutili a dire, quest'ultima parte non mi par probabile; e ritenuto il senso dell'ἀποτρώγειν, quantunque non tradotta la parola, ho dato un significato un po' diverso al μικρόν τι λαμβάνοντες. Non so però come lo Schwegler (p. 140) abbia potuto interpretare ἀποτρώγειν per *hinunterschlucken, ingoiare a un tratto*, proprio il contrario: e i Francesi (p. 92), capire, parrebbe, che Asclepio intenda per ἀποτρώγειν *vomitare* o qualcosa di simile. Ad ogni modo, qualunque sia il senso che si dà a questa parola e al resto, tutta la frase riman sempre una delle più caratteristiche dello stile d'Aristotile.

(N) Ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι. 1001. *a*. 11. seg. Queste parole hanno del difficile più che un poco. Ci sono delle varianti. La Bekkeriana ch'è la allegata e tradotta da me, è stata letta anche dall'antico traduttore: invece la volgata ha ταὐτὸ in luogo di αὐτὸ τὸ, ed è seguita dal Bessarione.

Un codice A^b ha *αὐτοῦ τὸ*; e parrebbe che questo con qualcos' altro di diverso leggesse l'Argiropulo, che traduce: ***quippe cum substantia ipsius sit ipsum esse unius ac entis.*** Nel commentario dell'Afrodisio, pubblicato dal Bekker, le parole son lette al modo del Bekker: ma il Sepulveda l'ha lette altrimenti o l'ha corrette in modo conforme alla traduzione dell'Argiropulo, quantunque a me paia che la spiegazione dell'Afrodisio calzerebbe meglio, anzi solo colla volgata. Difatto crede che vi si voglia dire, che una medesima sia l'essenza dell'ente e dell'uno e l'uno il medesimo coll'ente. Ora, questo sarebbe davvero il solo senso della volgata, e appunto perciò, la volgata non è buona. Qui non si quistiona dell'identità o diversità dell'ente e dell'uno, ma della natura e maniera dell'esser loro. Restano dunque la Bekkeriana confermata dalla più parte dei codici e l'argiropulana formata da conghietture. Non si dovrebbe quindi accettar questa, se non fosse disperata l'altra. E non è. Aristotile usa di due formole per esprimere l'opinione Platonica e Pitagorica intorno all'essere dell'*uno*: *τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν εἶναι οὐσίαν* è l'una: *τὸ ἓν αὐτὸ καὶ τὸ ὂν αὐτὸ εἶναί τι* è l'altra. Quest'ultima si contrappone all'altra, appartenente alla dottrina contraria: *τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν εἶναι ἕτερον τι*. È strano che il Bonitz, acuto ed elegante ingegno (observat. crit. p. 41 e met. p. 163), non si sia accorto di questa seconda formola, che pure in tutto il capo è usata molte volte, anzi più volte dell'altra (vedi p. 1001. *a*. 22. *εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἓν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν κ. τ. λ.*, parole che equivalgono a *μὴ ὄντος τοῦ ἑνὸς οὐσίας*, com'è detto più giù *a*. 24); e sul fondamento, che di Platone e dei Pitagorei non si possa dire che facciano qualcosa dell'ente e dell'uno, si sia messo a correggere ad arbitrio tutto il luogo. Mi basta aver notato come appunto è per Aristotile un modo d'esprimere l'opinion platonica il dire, che fanno qualcosa dell'ente e dell'uno per se, per rendere affatto chiara e legittima la lezione de'codici. Il *τι* non si deve appiccicare all'*ὄν*, ma all'*εἶναι*, e tutto il luogo intendere, come se fosse scritto così: *ὡς οὔσης τῆς οὐσίας* (sott. *αὐτῶν*) *εἶναί τι αὐτὸ τὸ ἕν καὶ* [*τὸ*] *ὄν*: *come che la loro essenza sia che l'uno e l'ente siano qualcosa di per sè soli.* Ho conceduto qualcosa alla chiarezza, e tradotto un po'altrimenti: ma mi pare, senza alterare punto il senso.

(o) *Λέγει ὅτι τὸ ἓν ὄν ἐστιν*. 1001. *a*. 13. Il Bekker ha voluta seguir la volgata, letta dal traduttore antico e da Bessarione, a dispetto del senso comune, del cod. A^b, dell'Afrodisio (p. 630. *a*. 14)

e dell'Argiropulo. Di fatti, il senso comune richiede, l' Afrodisio indica, e l'Argiropulo traduce la lez. dell'A^{b}, ch'è l'unica buona e possibile. Consiste nel leggere *ἕ τι ποτέ τὸ ἓν* in luogo di *ὅτι τὸ ἕν ὄν*. Il Brandis l'aveva ricevuta nel testo e non si vede perchè il Bekker l'abbia rigettata. In effetto, Empedocle non può aver detto, che l'ente sia l'uno: ma aver cercato cosa mai sia l'uno; altrimenti, sarebbe stato un pretto Pitagoreo: nè Aristotile lo contrapporrebbe in questo a'Pitagorei. Del resto, non mi bisogna altre parole: il Karsten (Empedocl. p. 318) e il Bonitz (Observat. p. 40, Met. p. 163.), hanno dimostrata la necessità della lezione prescelta da me.

(P) *Οὐ γὰρ ἕτερον τι καθόλου κατηγορεῖται, ἀλλὰ ταυτα αὐτά.* 1001. a. 29. I codici, l'edizioni vecchie e nuove, l'Afrodisio, Siriano, i traduttori antichi e moderni, tutti insomma s'ostinano in quel *καθόλου*, che non si può intendere per nessun verso. C'è davvero due codici che l'ommettono, e basterebbe, perchè così sottinteso *κατ' αὐτῶν* id. *κατὰ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος*, si otterrebbe bene o male quella ragione che quì bisogna. Ed è appunto una ragione che ci dimostri che ci siano già nell'uno e nell'ente di per sè soli i caratteri dell'essenza sostanziale. Ora, quali sono secondo Aristotile? Che essa, come dice in tanti luoghi (V. 8. 1017. *b.* 13 e altri), non si predichi d'altro, ma ogni altra cosa si predichi d'essa. Invece, nel testo come sta, si darebbe per ragione dell'essere *essenza* l'uno e l'ente, che nessun altro universale si predica di loro: il che non serve a nulla nel caso nostro. Si deve dunque o levar via il *καθόλου* o correggerlo. Di correzioni se ne son proposte due; l'una del Bonitz (observ. p. 114 e met. p. 164), che ha primo scoverta la magagna, e che vorrebbe leggere *καθ' οὗ* in luogo di *καθόλου*; l'altra dello Schwegler. che leggerebbe invece *κατ' αὐτῶν*. Quella del Bonitz è una correzione molto più felice, e l'ho appunto tradotta, preferendola all'ommissione stessa del *καθόλου*, perchè, leggendo *καθ' οὗ*, l'oggetto del *κατηγορεῖται* non ha bisogno d'essere sottinteso. E poi dà alla frase un colore affatto aristotelico.

(Q) *Ἓν ἐστιν ἐν τῷ στερεῷ ὁποιονοῦν σχῆμα ἢ οὐθέν.* 1002. *a.* 21. Leggo col Brandis e col Bonitz (observat. p. 42. Met. p. 168.) *ἔνεστιν*. Il Bessarione e l'Argiropulo traducono appunto *inest*. L'*οὐθέν* potrebbe levarsi via collAfrodisio e colla più parte degli editori e traduttori. Gli segue il Bonitz (Met. l. c.). Ma mi pare che si confaccia bene allo stile d'Aristotile (ved. n. H.): e perciò col Bekker e il Brandis e parecchi buoni codici l'ho ritenuto.

(R) Μία ἀριθμῷ καὶ εἴδει. 1002. *b*. 24. Leggo secondo la congettura dell'Afrod. ἄλλ' invece di καὶ: τοῦτο γὰρ, è la ragione dello scoliaste, συνάγει τά τε προειρημένα καὶ τὸ ἐπιφερόμενον τὸ οὐδ' αἱ ἀρχαὶ κ. τ. λ. Il Bonitz (Observ. p. 36. seg. Met. 169.) m'ha preceduto e nell'ammettere questa lezione, e nel punteggiare altrimenti dal Bekker tutto il periodo. In quanto alla punteggiatura, la ragiona così nel commentario alla Metafisica: Universa enuntiatio eam habet formam de qua dictum est ad I. 3. 983. *a*. 33., ut eidem apodosi propositae sint duae protases, altera alteri subiecta. Hoc enim dicit: Platonici propterea ideas praeter res sensibiles et mathematicas posuerunt, quod utriusque generis principia specie, non numero finita sunt, si illud est necessarium (εἰ οὖν τοῦτο ἀναγκαῖον *b*. 25), nimirum principia poni numero etiam nec specie solum finita, necesse est poni ideas. Deinde proximis verbis, ἀλλὰ μὴν *b*. 30. subsumtionem impugnat, qua principia oportere numero finita esse positum erat, et quibus difficultatibus inde implicemur, monet.

(S) Εἰ μὲν γὰρ ἄλλως, πῶς πρότερον τί ἔσται κ. τ. λ. p. 1002. *b*. 35. Leggo coll'Afrodisio: ἄλλως πως. È la lezione tradotta dall'ant. traduttore, dal Bessarione, e dall'Argiropulo. Il Bonitz (obs. p. 10) la difende con la solita sua acutezza ed eleganza.

LIBRO QUARTO

SOMMARIO

I. La scienza dell'ente per se è diversa dalle scienze particolari, occupate intorno a una specie d'ente. § 1. - Ed è appunto la filosofia. § 2.

II. Si prova, che sia unica la scienza dell'essenza e si divide in più scienze sottordinate (Quest. II): che questa stessa è la scienza dell'ente in genere, e perciò anche degli accidenti proprii dell'ente (Quest. III) e dell'uno (Quest. IV) - L'ente è un predicato non *univoco* nè *equivoco* ma *analogo*. § 1. - Adunque, come ogni simil predicato, spetta ad una sola scienza di studiarlo nella varia unità de'suoi sensi. § 2. - Però, essendoci in questa pluralità di sensi, un senso primario a cui tutti gli altri si riferiscono, la filosofia è principalmente scienza dell'ente nel suo senso primario d'*essenza sostanziale*, e siccome ci ha parecchie specie d'essenze, così ci ha parecchie parti della filosofia che hanno un certo ordine naturale tra loro, nella stessa maniera delle parti della matematica. § 3 e 6. - Se non che siccome l'ente in genere è unico, così la scienza sua, in genere, è unica. § 4. - Per l'implicarsi reciproco dell'uno e dell'ente, le specie dell'uno si convertono con quelle dell'ente: e siccome l'uno chiama il suo contrario, la moltitudine; così le specie dell'*uno* chiamano le loro contrarie, quelle della *moltitudine*. Perciò le specie dell'*uno* e le specie contrarie della *moltitudine*, capaci l'une e l'altre di più sensi analogici, vanno, come le specie dell'ente, considerate e studiate da una sola scienza. § 5, 7, 8, 10, 11. - Si prova dal non ci essere un'altra scienza a cui potrebbe spettarne la cognizione. § 9: - dallo studio che ne fanno la sofistica e la dialettica, scienze che hanno la stessa materia, ma o non lo stesso fine o non lo stesso metodo della filosofia. § 12: - dalla natura de'contrarii. § 13: - dall'opinion comune che l'ente risulti da'contrarii: perciò non si possa conoscere senza conoscer questi. § 14: - dal ridursi tutti i contrarii alla sola e primaria contrarietà dell' *uno* e *moltitudine*. § 15. - Conchiusione. § 16.

III. La filosofia, che è la scienza dell'ente, è anche la scienza de' primi principii dimostrativi. Si dimostra dall'universalità loro. § 1: - dal non farsene lo studio da scienze parziali: e perfino dall'essere stati studiati da alcuni fisici per la supposta universalità della loro scienza. § 2: - dal dover essere posseduti appunto dal filosofo i principii più assoluti e certi. § 3. - Quali caratteri abbia il principio più assoluto e certo. § 4. - Enunciazione del principio di contradizione e sua evidenza immediata. § 5.

IV. Impossibilità di dimostrarlo a coloro che lo negano. § 1. - Possibile però di redarguirgli. Differenza della redarguizione dalla dimo-

strazione. § 2. - Come si deva procedere per redarguire: ottenere, che l'avversario dia un qualunque senso certo e determinato ad una qualunque parola. § 3. - Di fatto, se una tal parola ha un tal senso, non ha, adunque, il senso contrario. § 4. - Altro esempio del medesimo: e necessità per l'avversario di concedere, che ciascuna sua parola abbia uno o più significati, certi e determinati. § 5. - Il significato certo e determinato implica un concetto certo e determinato: ed esclude il concetto contrario. § 6. - E il concetto contrario esclude del pari, alla sua volta, il concetto certo e determinato della parola. Oltre di che, a rispondere, quando vi si dimanda a che concetto equivale una parola, che la equivalga anche al contrario, è un mancare alle leggi del dialogo. § 7. - Come il negare un concetto proprio ad una parola, equivale a negare l'essenza, e a sostenere, che ci sia soli accidenti. § 8. - Che è impossibile, e per la natura della predicazione dell'accidente. § 9, - e per la natura dell'accidente. § 10, - e per l'assurdo dell'identità d'ogni cosa che ne risulterebbe, assurdo che non si può cansare colle dottrine di Protagora e la darebbe vinta al sistema d'Anassagora. § 12. - Necessario però che ci caschino quelli che sostengono la verità simultanea de' contradittorii, dovendo d'ogni cosa negarne o affermarne qualunque altra. § 13 - ovvero altrimenti negare, che di qualunque cosa sia necessario negarne o affermarne un'altra. § 14 - Per via d'una serie di dilemmi si dimostra, che non potrebbero cansarlo, se non rigettando l'una o l'altra delle conchiusioni necessarie, che si ricavano a fil di logica dalla loro sentenza. § 15. - Chi la sostenesse, non potrebbe non ammettere che la sentenza contradittoria colla sua sia anche vera. § 16. - E per essere consentaneo, non potrebbe finire l'enunciazione d'un concetto e così parlare di qualcosa mai, essendo nella perpetua necessità di riaffermare la sua negazione e di rinegare la sua affermazione. § 17. - Una obbiezione immediata che si potrebbe far loro, ma attaccabile di petizion di principio. § 18. - Ma quest'altra no: o s'appongono al vero i due che formolano due giudizii contradittorii o no: se sì, dunque non ci ha più una natura degli enti, un certo lor modo d'essere: se no, dunque ci ha qualcosa di certo. § 19. - Oltre di che, nel primo caso, perchè parla? § 20. - E se non sa perchè, non è già uomo. § 21. - Dove si vede, che queste opinioni non sono sincere, è nella pratica della vita, nella quale tutti operano d'una maniera piuttosto che d'un'altra, e nessuno crede, che per arrivare ad un fine, gli equivarrebbe allo stesso d'adoperare i mezzi contrarii a quelli che giudica più adatti. § 22. - E se si pretende che non si operi dietro un giudizio vero e certo, ma solo dietro un giudizio più o men verisimile, basta; se chi s'inganna più e chi meno, ci deve essere la verità, alla quale s'avvicini più chi s'inganna meno, e dev'essere distinta dal falso da cui si dilunghi meno chi più s'inganna. § 23.

V. Identità dell'opinione di Protagora che tutto quello che appare, sia vero, coll'opinione sovresposta che i contradittorii siano insieme veri. § 1. - Simili opinioni, da certi son credute davvero, da certi sono spacciate per boria: diverso metodo a tenere per persuadere i primi e redarguire i secondi. § 2. - Si consideri in primo

luogo l'opinione della verità simultanea de' contradittorii. A quelli che se ne son persuasi, sono stati d'inciampo i sensibili, ne' quali le proprietà si avvicendano l'una coll'altra, restando identico il soggetto materiale, dal quale si generano. § 3. - Gli si deve rispondere che l'ente come attuale, ha proprietà certe e determinate, e non ha le contrarie, se non come potenziale: di maniera che i contradittorii non sono insieme veri, essendo vero uno solo dei contradittorii nell'ente inteso a un modo, e non essendo l'altro anche vero, se non perchè l'ente si può anche intendere altrimenti. § 4. - E che non tutto l'ente è sensibile e mutabile: c'è l'ente intelligibile, e l'ente sensibile sì, ma non mutabile: per queste due altre specie d'ente non accade, che abbiano potenzialmente la proprietà contraria a quella che hanno attualmente: e perciò rispetto ad esse non avrebbe mai luogo la verità simultanea de'contradittorii, quando pure si dovesse (che non si deve) concedere che abbia luogo rispetto all'ente sensibile e mutabile. § 5. - Analogie diverse, tratte del pari da' sensibili, e specialmente dalla maniera varia e diversa nella quale fanno impressione sopra di noi, hanno fatta accogliere l'altra opinione dell'uguale verità d'ogni apparenza. § 6. - Fonte di questa dottrina è quella confusione dell'intelligenza col senso, comune a tutti i fisiologi antichi. § 7. - E per i semplici è appunto un appicco il vedere che degli uomini di grandissimo valore negli studii speculativi l'hanno difesa. § 8. - Senza badare che questi uomini hanno lavorate le loro speculazioni sulla considerazione di solo l'ente sensibile, indeterminato in gran parte § 9, - e mutabilissimo. § 10. - Quantunque avrebbero potuto scorgere anche loro, che la mutazione implica l'essere: e che il sensibile è mutabile e indeterminato in quanto reale ed incognito, ma è qualcosa di certo e di fisso, in quanto è un'essenza ideale, una specie, e che appunto, in quanto tale, c'è cognito. § 11. - E che, inoltre, non ogni sensibile è mutabile in quanto reale. § 12. - Anzi ci è un sensibile immobile: quantunque chi sostiene la coesistenza d'ogni cosa in ogni cosa e perciò la veracità d'ogni affermazione e negazione, potrà a rigor di logica così credere che l'ente sia soggetto ad un perpetuo moto, come che sia obbligato ad una quiete perenne. § 13. - Se poi dalle considerazioni della natura del sensibile si passa a quella della sensazione stessa, si può dire, che in quella dottrina non se ne sono ben determinati nè il valore nè i criterii. Il senso è testimone buono e verace sull'oggetto proprio. § 14. - E quando è nella sua condizione normale. § 15. - Come quando è debitamente esercitata. § 16. - E nessuno accetta l'autorità d'un senso per egualmente buona nell'attestare dell'oggetto proprio e nell'attestare dell'oggetto d'un altro senso. Ora, lo stesso senso sull'oggetto suo proprio non dà in uno stesso tempo sensazioni contrarie. Se non le dà nello stesso tempo, non sono dunque de' contrarii simultanei o vogliam dire de' contradittorii simultaneamente veri. Ora è vera un'apparenza sola, quantunque si dovesse concedere che dovess'esser vera un'altra volta l'apparenza contraria. La quale però non sarebbe da imputare al senso; la tale o tal altra impressione sensibile è sempre quella stessa, quantunque un oggetto

ora la soglia produrre, ora no, o anche produca ora l'una ora l'altra. § 17. - Del resto, il sensibile è essenzialmente un relativo: e perciò l'ente non può essere solo e tutto sensibile. § 18.

VI. Un dubbio insipido. § 1. - Radice sua e degli altri dubbii simili, che son facili a dissipare, in chi è di buona fede, ma impossibili a far tacere, in chi vuol essere sforzato a chetarsi per via di dimostrazione: la quale, consistendo a ridurre a contraddirsi chi non accetta una tal verità, richiede che s' incominci dall'ammettere il principio di contradizione. § 2. - Pure, volendo ragionare con costoro, bisogna avvertirgli, che se son consentanei, devono dire che tutto sia del tutto relativo, e che perciò non ci sia punto un soggetto della relazione. § 3. - E, anche concesso un tanto e tale assurdo, avrebbero torto: perchè ogni relazione è una tal relazione determinata e non una qualunque altra. § 4. e 5. - Dall'impossibilità, che le contradittorie siano insieme vere, si deduce immediatamente l'impossibilità della coesistenza simultanea di due proprietà contrarie nello stesso soggetto. § 6.

VII. Il principio di contradizione implica l'altro del principio del mezzo escluso fra i contradittorii. La verità di quest'ultimo risulta dalla definizione stessa del vero e del falso. § 1. - Dalla necessità che il mezzo tra opposti sia un intermedio di generazione. § 2 - Dall' affermazione o negazione implicata in ogni percezione intellettiva. § 3. - Se ci fosse il mezzo, ci sarebbe qualcosa tra il vero ed il falso, e tra l'ente e il non ente: ora, non c' è giudizio, che possa sotto lo stesso rispetto essere nè vero nè falso, nè generazione che sia da altro che dall'ente, e ad altro che al non ente. § 4. - E ci dovrebbe anche essere tra quelle specie, le quali adeguano in due tutta la comprensione d'un genere; di maniera che la negazione dell'una importa l'affermazione dell' altra. § 5. - Il processo all' infinito non si potrà cansare, ammettendo il mezzo. § 6. - Che non ci sia, risulta dalla natura semplice ed assoluta della negazione. § 7. - Come l'opinione che ci sia il mezzo, si generi variamente. § 8. - Dal sistema d'Eraclito risulta la possibilità della verità simultanea de' contradittorii, come da quello d'Anassagora, la possibilità d'un mezzo fra' contradittorii. § 9.

VIII. Le due tesi: 1.ª tutte le proposizioni son vere; 2.ª tutte le proposizioni son false: sono egualmente assurde. Risulta da quello che s'è già detto sulla assurdità della tesi che tutte le proposizioni siano vere e false insieme. § 1. - Contro a chi volesse dedurre la seconda tesi dal principio di contradizione, si faccia osservare, che dal non poter essere insieme vere due proposizioni contradittorie, non si ricava che devano essere false tutte e due. § 2 e 4. - Modo di procedere contro a quelli che sostengono di queste tesi. Fissare un senso alle parole. § 3. - Del resto, chi si fa a sostenerle, si dà il torto da sè. § 5. - Le opinioni che ogni cosa sia in quiete o che ogni cosa sia in moto, sono false, e perchè le fanno tutt'uno con quelle già mostrate assurde, e per la natura della generazione, che si fa da quello che sta in quiete mediante un moto: di maniera che ci ha ad essere un motore immobile § 6 e 7.

CAPO PRIMO.

DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA.

1. Ci è una scienza, che contempla l'ente in quanto ente e le proprietà sue essenziali. La non s'identifica con veruna delle scienze particolari: giacchè nessuna di queste medita in universale sull'ente in quanto ente; ma ciascuna studia le proprietà di sola quella parte dell'ente, che riseca per sè; così fanno, per esempio, le matematiche. 1003 A. 21.

2. E poichè noi cerchiamo i principii e le supremissime cause, è chiaro che devono necessariamente essere principii e cause d'una natura per sè (1). Ora, se quegli i quali cercano gli elementi degli enti, cercavano appunto codeste cause, è necessario che codesti elementi dell'ente fossero quelli degli enti, non sotto un rispetto accidentale, ma in quanto enti (2): per il che anche a noi bisogna trovare le cause prime dell'ente in quanto ente. (A)

(1) Davvero, se fosser principii e cause d'una proprietà accidentale a qualcosa, non potrebbero esser primi: giacchè sarebbero anteriori a loro i principii di quell'essenza, di quel *qualcosa* stesso essenziale, di cui quella proprietà fosse un accidente.

(2) Ecco il raziocinio *in forma*:

I principii primi d'una cosa sono principii di quello che la è per sè e non di quello che la sia accidentalmente:

Ma chi cerca gli elementi primi dell'ente (per ipotesi), cerca appunto codesti principii primi:

Dunque chi cerca gli elementi primi dell'ente, cerca gli elementi di quello che è l'ente per sè e non di quello che è accidentalmente.

CAPO II.

LA SCIENZA DELL'ENTE È UNA.

QUEST. III. GLI ENTI SOSTANZIALI SONO OGGETTI DI SCIENZE AFFINI ED ORDINATE TRA LORO.

QUEST. VI. LA SCIENZA DELL'ENTE È SCIENZA ANCHE DELL'UNO E DEI CONTRARII DELL'ENTE E DELL'UNO.

1003 A 33. 1. L'ente, davvero, si dice di più maniere: ma per relazione a qualcosa d'uno e ad una natura, e non equivocamente: appunto come il *sano* ha sempre relazione alla *sanità*, sia in quanto la conserva, sia in quanto la produce, sia in quanto n'è segno, sia in quanto la riceve. Ed il *medico* alla *medicina*: di fatto, si dice *medico* sia a chi abbia la scienza, sia a chi ci sia adatto, sia ad un effetto della medicina. E si troverebbero altri esempii di simile uso. Ora, l'*ente* s'usa per l'appunto così, in molti sensi, vo' dire, ma tutti in relazione ad un principio: certe cose, di fatti, si dicono enti, perchè essenze; certe, perchè affezioni d'essenza; certe, perchè avviamento all'essenza, o corruzioni o privazioni o qualità o fattive o generative d'essenza o d'entità nominate per relazione ad essenza o negazione di qualcuna di queste o d'essenza [1]: per il che anche il *non-ente* diciamo che *sia* non ente.

(1) Non novera le dieci categorie dell'essere: ma dà alla rinfusa parecchi sensi in cui si predica l'essere. Accenna da prima le categorie in una distinzione generica d'essenza, e affezioni. Queste seconde comprendono tutte le nove categorie, che suol noverare oltre all'essenza (Cat. 4. p. 1. 25). Di poi, novera senza ordine, sia alcune categorie, es. il *fare* e il *patire*, la *qualità*, sia alcune specie di categorie, la *privazione*, la *corruzione* ecc., sia altri sensi dell'essere inteso come copula, es. *negazione*. Ecco esempii di tutti quei sensi dell'*essere*: è *uomo (essenza)*, è *buono (modificazione)*, è *guasto (corruzione)*, è *cieco (privazione)*, è *bianco (qualità)*, il caldo è *fecondante (generazione)*, l'industria è *produttiva (facimento)*, non è *nubile (negazione d'accidente)*, non è *uomo (negazione d'essenza)*.

2. Ora, siccome il *sano*, in tutti i suoi sensi, è oggetto d'una scienza, così avrà luogo il medesimo d'ogni simil cosa. Giacchè non pure quelle cose, la cui identità di nome deriva dalla conformità della nozione (1), ma quelle ancora nelle quali deriva dal riferirsi a una sola nozione (2) vanno studiate da una sola scienza: perchè anche queste, sotto un aspetto, hanno il nome dalla conformità della nozione. È adunque chiaro, che gli enti in quanto enti, vanno studiati da una sola scienza.

3. Se non che, sempre, la scienza è principalmente d'un *primo*, di qualcosa e da cui stia sospeso, e per cui si denomini il resto. Ora, se codesto primo è l'essenza, dell'essenze appunto dovrebbe il filosofo possedere i principii e le cause.

4. Se non che d'ogni genere (3) unico è una la

(1) Le univoche, che son dette in due modi nel linguaggio d'Aristotile: con questo d'*univoche*, e colla frase: *cose denominate conforme a una nozione unica.*

(2) Le analogiche, che stanno tra mezzo tra le univoche e le equivoche. « Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogicae dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis: nec totaliter diversa, sicut est in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. » Thom. Aq.

(3) Si chiama qui *genere* un concetto *primario* rispetto a' concetti secondarii ed analogici: dove più rigorosamente *genere* non si dice da Aristotile, se non a un concetto primario ed elementare rispetto ai concetti secondarii ed *univoci*. Intendendo *genere* in questo secondo modo, l'*ente*, come ho mostrato lib. 3. cap. 3. § 10. (998. *b*. 22), non si può chiamar *genere*. Qui come si tratta di dimostrare l'unità della scienza dell'ente a quelli che non usavano *genere* con questa proprietà, non la serba neppur lui: oltre di che avendo dimostrato più su (§ 2) che l'*analogia* è come una *univocità* iniziata, gli pare d'aver come scusata questa applicazione della parola genere al concetto *analogicamente* primario.

Se poi l'ente sia un concetto analogicamente, equivocamente o univocamente comune a tutte le categorie, e in tutti i suoi sensi, fu gran quistione tra gli Scolastici. Si distingueva la quistione in due parti: 1ª l'ente inteso di Dio e dell'infinito è univoco, analogo o equivoco coll'ente inteso dell'uomo e del finito? 2ª l'ente, inteso della sostanza, è univoco analogo o equivoco coll'ente inteso dell'accidente, secondo le altre nove

categorie? Tenne per l'equivocità dell'ente tra il finito e l'infinito Rabi Moisè: per quella tra la sostanza e l'accidente Porfirio; ma nessuno degli Scolastici: per l'univocità ne' due casi Avicenna, Scoto, Gabriel ed altri o Scotisti o nominali; o per l'analogia, dietro l'Afrodisio, Averroe, l'Aquinate, il Cajetano e in somma i Tomisti.

I fondamenti della varia interpretazione erano l'avere Aristotile ommesso l'analogia nel libro delle categorie (cap. I. p. 1. 1. seg.), contentandosi di distinguere in sinonime o univoche, omonime o equivoche, e paronime o denominative le parole capaci di più sensi; l'avere nel cap. 4. p. 1. *b.* seg. dello stesso libro indicate separatamente le dieci categorie, senza accennare a veruna comunanza di senso tra loro: l'essersi in parecchi luoghi servito per esempi di equivocazione di categorie dell'ente scambiate l'una per l'altra (v. Soph. El. 4. p. 165. *b.* 38): l'avere d'altra parte, detto, che un'essenza qualunque si attiri nel maggior grado in un concetto dal quale deriva ad altri un'univocità, e ricavatone che sia ente massimamente quello per cui altre cose sono (Met. II. § 5. p. 993. *b.* 25. seg.), e anche qui raccostata tanto l'*univocità* all'*analogia*: l'avere adoperato qui un esempio non adatto a spiegare l'analogia dell'*ente*, giacchè il sano è *analogo* perchè quella forma che significa, inerisce intrinsecamente a un solo significato e agli altri appartiene per modo di denominazione estrinseca, dove l'ente significa una nozione o forma inerente intrinsecamente a tutti i suoi significati. S'aggiunga, che il concetto d'analogia fu (V. Simpl. ad Cat. p. 8. p. 81. *a.* 34) perso affatto di vista da' commentatori neoplatonici, e confuso con quello d'equivocità: di maniera che Porfirio, come ho accennato, dice che il nome d'*ente*, accomunato a ogni cosa, è equivoco e non univoco: anzi attribuisce ad Aristotile d'averlo detto, quantunque le parole ch'egli allega non si trovino nè nelle categorie, dove pareva che egli le leggesse, nè altrove; onde Scoto l'accusa di falsa citazione.

Le ragioni di ciascuna soluzione erano di molto peso e le conseguenze di gran rilievo. Pure, mi pare che non si potrebbe negare che in quel tafferuglio d'argomenti pro e contra non si intromettessero parecchie confusioni. La quistione, a dirla netta, era questa: le varie determinazioni dell'ente hanno tra loro qualche relazione o nessuna? Se non ne hanno veruna, l'ente non ha in nessuna sua determinazione lo stesso senso che ha nell'altra: di maniera, che tra l'ente-sostanza e l'ente-accidente non corre più simiglianza di quella che corra tra il cane animale, e il cane stella: e l'ente, perciò, sia *equivoco*. Se invece ci ha una relazione tra le varie determinazioni dell'ente, è tale che in tutte si attui della stessa maniera e tutto come il genere si attua tutto in ciascuna sua specie, e l'ente, perciò, sia *univoco*; ovvero tale che in una sua determinazione, quella di sostanza, si attui principalmente, nell'altre rispetto alla prima, e perciò l'ente sia *analogo?* Se c'è la prima relazione, c'è verso di distinguere in modo l'universalità dell'ente dall'universalità generica, che non si sia obbligati a chiamare l'ente un genere? Se invece c'è la seconda, si dovrà dire, che l'ente si attua per sè e tutto così nella categoria in cui s'attua principalmente come nell'altre, ovvero, che nella prima s'attua

sensazione [1] e una la scienza: la grammatica, per esempio, una com'è, studia tutte le voci [2]. Perciò

per sè, nelle altre, in quanto s'attuano nella prima? S'aggiunga la distinzione dell'ente in finito ed infinito e le si applichino gli stessi dubbii, che all'altra distinzione, con tutte le dimande e tutte le risposte scolastiche: giacchè a ciascuna delle dimande chi rispondeva di sì e chi di no. Ciascuna risposta avrebbe avuto grandissime conseguenze rispetto all'oggettività del concetto dell'ente e alla natura dell'ente reale: ma le conseguenze erano scansate con tanta arte, che a quelle varie risposte restava solo un valore logico. Di quelli che ammettevano l'univocità dell'ente, gli uni, gli Scotisti, accoglievano l'oggettività del concetto dell'ente; gli altri, i nominali, la rigettavano: di quelli che stavano per l'analogia, chi accettava sola la nozione soggettiva dell'ente, chi con questa anche l'oggettiva, chi negava l'una e l'altra. In somma, risoluta la quistione dell'univocità o analogia, non s'era per anche concluso nulla: e i dubbii ripullulavano ad ogni passo. Amerei, - voglia strana davvero, - di andargli seguendo: ma qui non sarebbe nè il luogo nè il tempo.

In quanto ad Aristotile, mi pare evidente, ch'egli ammetta sola una analogia tra le varie categorie dell'ente; mi si presenterà altrove un'occasione di mostrarlo (lib. V. cap. 6. §. 16.). Ma la divisione categorica è universale ad ogni ente: perciò ci vanno soggetti così gli esseri eterni come i temporanei; quantunque l'ente primo sia solo essenza pura ed atto. Perciò le nozioni categoriche fondano ciascuna una univocità tra i varii enti sia finiti sia infiniti, che si raccolgono sotto quelle come *generi*. Con questo filo si risolveranno parecchie varietà dei luoghi citati più su. Adunque, tra Dio e l'uomo, come essenze, corre *univocità*: l'essenza è concetto generico, di cui questo e quello sono specie: tra l'ente come essenza e l'ente come accidente corre analogia, perchè l'ente, propriamente e principalmente, è essenza. Appunto la prima di queste due conchiusioni nessuno Scolastico l'avrebbe ammessa: anche quegli, i quali ammettevano che ci corresse univocità d'essere tra Dio e l'uomo, avrebbero negato che ci potesse correre univocità d'essenza o di sostanza.

Chi voglia trovare le autorità sulle quali ho affermato tutto quello che si contiene in questa nota, vegga Scoto. Quaest. in Met. Lib. IV. 1. p. 574-580. Scaino. p. 170. Suarez. Metaph. Disp. XXVIII. e XXXII. Zimara. Solut. Concil. IV. Conc. Chi vuole rendersi ragione di tutta la discussione consulti Avicen. I. Met. c. 2 e 5. D. Thom. I. p. q. 13. art. 5 e 7. Scot. in I. dist. 3. q. 1 e 3 e dist. 8. q. 2. e in 2 dist. 3. q. 1. Cajet. de Analog. nomin. c. 4 e 6. Ferrar. I. contr. Gent. c. 34. Capriol. in 1. dist. 2. q. 1. Soto in Praedicam. c. 4. q. 1. Fons. 4. Met. c. 2. 2. q. 3. Suarez. Met. disp. II. Sect. I. et seg. citati dal Cavello ad Scot. Met. l. c. Aggiungi Joan. de Janduno. Quaest. in Metaph. IV. q. 1. p. 47. seg. Ant. Andreas. Quaest. in Met. IV. I. p. 17. Gabriel. dist. I. Quaest. IV.

(1) V'è un senso per i colori, uno per i sapori, uno per gli odori, quantunque varii di specie.

(2) « La grammatica non istudia solo una special sorte di voce, l'acuta, per esempio, ma ogni voce in quanto voce ». Al. Afrod. Bek. p. 640. a. 25.

ad una scienza unica di genere spetta di studiare quante ci sono specie dell'ente e alle specie di quella le specie di questo [b].

5. Ora, se l'uno e l'ente sono il medesimo e tutt'uno, però in quanto all'implicarsi l'un l'altro, come fanno principio e causa [1], non già in quanto all'intendersi con una nozione unica [2]: e non rileva punto quì, se la si tiene per unica, anzi farebbe più a proposito. Giacchè *uomo uno* ed *uomo ente* ed *uomo* valgono il medesimo, e a dire l'*uomo è uno* è appunto come se con una duplicazione nella frase, si dicesse l'*uomo è uomo*. [c] [3] Egli è chiaro che sia che si generi, sia che si corrompa, l'uomo non si separa mai dall'uomo, e neppur l'*uno*, del pari. [4] Di maniera ch'è mani-

(1) « Dice, che l'uno è lo stesso coll'ente, come principio e causa sono lo stesso. Questi due concetti, difatti, s'implicano l'un l'altro e si predicano del medesimo; giacchè quello che è principio è anche causa, e quello che causa, anche principio. Pure ciascun d'essi è diverso, ed è altro l'atteggiamento del pensiero, per cui si dice *principio*, da quello per cui si dice *causa*. Principio, in effetto, è appreso come un anteriore a ciò di cui è principio, e in quanto derivano da lui le cose delle quali è principio, dove la causa è appresa in quanto è per lei ciò di cui è causa: ora, il *da cui* è altro concetto che non il *per cui* ». Al. Aphrod. Be. p. 641. *a.* 16 seg.

(2) Qui s'interrompe, come se pensasse a un tratto, che questa diversità di concetto che ha ammessa tra l'uno e l'ente, potrebbe nuocere alla deduzione che vuol cavare dalla loro identità di soggetto: e che però sia necessario di mostrare, che qui questa diversità non va punto calcolata, acciocchè non se ne prevalga nessuno contro alla sua conclusione.

(3) Mostra che questa diversità di concetto non va punto calcolata, facendo vedere per via d'esempi come ad adoperare il concetto dell'*uno* o quello dell'*ente* nell'indicazione d'una cosa, l'è tutt'una: anzi, sono amendue già implicati nel concetto semplice della cosa stessa. Chi dice *uomo*, dice già così *uomo ente*, come *uomo uno*: e a dire *uomo ente* o *uomo uno* val quanto dire *uomo uomo*.

(4) L'è una riprova. È tanto vero, che a dire *uomo uno* vale il medesimo che a dire *uomo uomo*, che come l'uomo non cessa d'esser uomo sin che duri o mentre si fa e si disfà, così non cessa mai d'esser *uno*. *Uomo uomo* poi ed *uomo ente* valgono il medesimo. - Questo luogo l'ho interpretato conforme al senso che gli danno l'Afrodisio (Be. 641. b.

festo, che l'aggiungere l'*uno* all'*ente*, non cangia il senso, e l'uno non indica qualcos'altro al di là dell'ente. Di più l'essenza di ciascuna cosa è *uno* non per accidente, ma per sè, appunto come l'è un ente. Di maniera che quante ci è specie [1] dell'uno, altrettante ce n'è dell'ente: il *che* delle quali, del *medesimo*, vo' dire, del *dissimile*, di altri tali concetti e de' loro opposti [D] va studiato da una scienza unica di genere. E di certo, tutti i contrarii si riducono a codesto principio [2]: dottrina, 1004. A

29 seg.) e s. Tommaso (Lect. 11. B. p. 41. verso K.). Il Bonitz (Met. 176) interpreta: « neque in generatione neque in corruptione seiungitur essentiae notio ab unitate, et similiter unitatis notio non seiungitur ab essentia. » Parrebbe, che i Francesi, lo Schwegler, e perfino Bessarione l'abbiano inteso allo stesso modo. Torna al medesimo: ma l'interpretazione mia rasenta meglio il testo, mi pare.

Aristotile afferma che ci sia una diversità di concetto tra l'uno e l'ente, ma non dice quale: anzi cerca nel corso della esposizione di farla perder di vista. La determinazione di questa diversità fu l'occasione di tre dottrine tra le quali si divisero le scuole. La prima, che fu quella d'Avicerna (Met. III. 2. VII. 1) di Scoto (Quaest. in Met. IV. qu. 2. p. 580-588), di Giovanni di Janduno (l. c. IV. qu. 4. p. 51. r.), di Ant. Andrea (Met. Quaest. 3. p. 18. v.), sosteneva, che l'uno aggiunga all'ente una determinazione positiva, distinta come reale dall'ente, ma però conseguente e concomitante ogni ente. La seconda, che par quella di S. Bonaventura (In I. d. 23. art. 1. quaest. I), dell'Alense (I. p. q. 13. mem. 1 e 2), del Soto (Logic. cap. de propr. q. 2. ad 2), voleva che l'*uno* aggiunga bensì all'ente una determinazione positiva, però distinta non come reale, ma come nozione dall'ente. La terza che fu quella di Averroe (a. q. l. p. 67. seg.) e di S. Tommaso (Met. IV Lect. 2. c. p. 42. B. r. vi confuta Avic.), e la più comune (vedi Suarez. Met. Disp. I. Sect. I. VI.) dichiara che l'uno non aggianga all'ente nulla di positivo che sia distinto dall'ente sia come reale sia come ideale, ed aggiunga solo una negazione per modo di privazione, la negazione, ciò è dire, della divisione. Quest'ultima dottrina è conforme a quella d'Aristotile: vedi Met. V. 6. e X. 1.

(1) « La parola *specie* qui non è usata rigorosamente, giacchè nè l'ente nè l'uno sono generi, nè però le loro divisioni sono *specie*. Il comune delle cose che hanno più sensi, come appunto sono l'uno e l'ente, non è genere: ma mantiene solo una certa simiglianza col genere » Al. Aphrod. Be. 6. 142. a. 33-38.

(2) « Chiama qui *principio* la contrarietà primaria dell'uno e del contrapposto all'uno, *i molti*. Giacchè il medesimo è un *uno*; il diverso una moltitudine e nella moltitudine. Del pari, il simile e l'uguale si reca all'uno, il dissimile e disuguale alla moltitudine. » Ib. 642. b. 14 seg.

che ci basti d'aver trattata nella *scelta de' contrarii.* (1)

6. E tante sono le parti della filosofia, quante le essenze, di guisa che tra loro dev'essere quale primaria e quale secondaria. Giacchè l'ente e l'uno si partiscono a un tratto in generi (2): e perciò le scienze si conformano a codesti generi. Il filosofo, in effetti, è come il matematico: la matematica ha parti anch'essa, e tra le scienze matematiche quale è prima, quale seconda, e così via via. (3)

7. Poichè (4) appartiene ad una unica scienza di studiare gli opposti e all'*uno* s'oppone la *molti-*

(1) La scelta de' contrarii che altrove (X. 3. 1054. *a.* 30) chiama *la divisione de' contrarii*, è il titolo d'un libro d'Aristotile, oggi perduto. Lo cita qui l'Afrodisio, ma non come uno che l'abbia letto. Aggiunge, che questa riduzion de' contrarii era anche trattata nel secondo libro del *Bene*. Così l'intendo io: altrimenti il Brandis (Arist. p. 100) e il Bon. (Met. p. 178), a' quali pare che l'Afrodisio identifichi il libro su' *contrarii* col secondo del *Bene*.

(2) *Generi* vale qui il medesimo di *specie*, usato più su (§ 5). *A un tratto*, vale *da se*, *fin nel loro senso proprio e primario*. Parla dell'ente e dell'uno, nel senso loro più rigoroso e proprio, in quanto indicano *essenze sostanziali*: di maniera che questa divisione dell'*ente* e dell'*uno* in varii generi (*ideale*, *reale*, *finito*, *infinito*, *mobile*, *immobile*) è diversa dalla categorica. Questa seconda si riproduce in ciascun membro della prima. Tutte le categorie d'un genere d'ente sono studiate da una sola scienza; invece ciascun genere d'ente spetta ad una scienza diversa. - Questo § è strettamente unito col terzo, giacchè le specie della filosofia non corrispondono alle specie dell'*ente* e dell'*uno*, concetti universali ed analogici, ma bensì alle specie, in cui si partiscono l'*ente* e l'*uno* intesi nel loro senso primario. Di questi disordini ce n' ha parecchi in Aristotile: non è però necessario di trasporre questo § 6 dopo il 4° coll'Afrodisio, e dopo il 3° collo Schwegler: quantunque non mi paia che si possa col Bonitz (Met. p. 178) connetterlo col precedente.

(3) Haec sive genera dixeris sive species entis quum dignitate inter se differant, ut aeternae et immobiles substantiae priores sint aeternis et mobilibus cet., partes philosophiae, ex illa entis partitione petitae, eundem inter se habebunt ordinem, ut prima philosophia prior sit ac potior quam disciplina physica, perinde atque in mathesi primum sunt tractanda, quae notionis simplicitate reliquis antecellunt. - Bonitz p. 178.

(4) Qui ancora si badi. Aristotile s'interrompe a un tratto, e la costruzione è irregolare, mancando nel periodo un membro che corrisponda acconciamente a questo *poichè*. L'interrompersi è derivato da questo,

tudine, e la negazione e la privazione vanno studiate da una scienza sola, perchè con amendue loro si studia sempre quell'*uno* a cui la negazione o la privazione si riferiscono: giacchè o si dice assolutamente, ch'egli non sia, o che non sia in un genere; nel primo caso oltre al contenuto nella negazione, non ci è altro che la negativa; la negazione, in effetto, vale l'assenza di quel contenuto: nella privazione invece ci è ancora un qualcosa di soggiacente, a cui s'applica la privazione. (1) All'*uno*, adunque, si oppone la *moltitudine* (2); di

che, avendo detto che la moltiplicità si contrappone all'uno, gli è poi come venuto in mente che questa contropposizione si può intendere come negazione dell'uno o come privazione. Divario vero, ma che non importa qui, poichè non impedisce la conclusione che vuol cavare qui da quella contrapposizione. Pure, perchè non gli si obbietti, lo nota e lo sviluppa. Nel X. 6. sarà determinata quale sia propriamente la maniera di opposizione che corre tra l'*uno* e il *molto*.

(1) La negazione nega qualcosa assolutamente: non dice, altro, se non che qualcosa non è: la privazione invece nega che qualcosa sia in qualcos' altro. Il *non vedere* è un concetto negativo: l'essere *cieco* un concetto privativo. *Cieco* è chi ha la vista e l'ha persa: indica la privazione della facoltà visiva nell'organo ordinato ad esercitarla: il *non vedere* indica un'assenza di qualcosa, della vista, ma non già in qualcos'altro, in un organo, negli occhi. *Il bruco non vede*, *quell'uomo è cieco*. Però nella negazione non ci ha se non il suo contenuto, quel che si nega, e la particella negativa, con cui si nega e si distingue quel contenuto da qualcos' altro. Nella privazione, invece, è implicitamente espresso quel qualcosa che si dichiara privato. « La negazione, per esempio, *non uguale*, dice il Bonitz (Met. p. 179), non vuol dir altro, se non che l'*uguale* non sussista, e non contiene altro, se non *quello che si nega*, l'*incluso nella negazione*, l'*uguale*, e la particella negativa *non*, mediante la quale *non uguale* si distingue da *uguale*: invece, se diciamo qualcosa *disuguale*, non possiamo fare a meno di pensare un certo qualunque genere, in cui la *disuguaglianza* si scorga, un genere, di certo, che sia di sua natura adatto a ricevere sia l'uguaglianza, sia la disuguaglianza. « In somma, il *non uguale* è astratto: il *disuguale* concreto. Col primo si nega l'*uguaglianza*: col secondo si afferma la *disuguaglianza*. » La privazione, dice l'Afrodisio, non è puramente l'assenza di qualcosa, come la *negazione*, ma l' assenza di ciò che di sua natura dovrebb' essere in una cosa e quando vi *dovrebb' essere* » (644. a. 35). Vedi lib. X. Cap. 10 e 22. e X. 3 e 4.

(2) Qui ripiglia il discorso interrotto al principio: e lo ripiglia citan-

modo che anche gli opposti di quei concetti sunominati, il *diverso* e il *dissimile* e il *disuguale*, e quanti altri si conformano sia a questi sia alla *moltitudine* e all'*uno* (1), vanno conosciuti dalla scienza in discorso (E). Fra' quali c'è la contrarietà, (2) giacchè la contrarietà è una differenza e la differenza una diversità. (3)

8. Di maniera che poichè l'uno s'intende in più modi, anche questi accidenti (4) s'intenderanno in più modi, e saranno non pertanto conosciuti tutti dalla stessa scienza, giacchè non basta questa moltiplicità di modi, perchè si richiedano diverse scienze: ma bisognerebbe che i concetti di codesti varii modi non avessero nè conformità nè relazione tra loro (5). Invece, questi si riferiscono tutti a un concetto primario, e siccome quante cose si dicono *une* si riferiscono a un primario *uno*, così si deve dire che sia del *medesimo*, del *diverso* e degli altri contrarii; cosicchè, distinto in quanti modi ciascuno si dice, si deve in ogni predicazione (6) render ragione,

done un solo inciso, e non quello dal quale si ricava immediatamente ciò che segue. La conchiusione, che ricava, si collega più intimamente colla prima proposizione del §, che i contrapposti vanno studiati dalla stessa scienza. Ripete invece la seconda, e perchè fa ricordare la prima, e perchè, ripresentata così avanti, serve a fare intendere tutta la deduzione.

(1) Tutte, in fine, si risolvono nella contrarietà dell'uno e del *molti*: ma alcune immediatamente, altre solo mediatamente, e immediatamente in altre contrarietà più affini ed attigue.

(2) Per quello che deve dire più giù, dichiara esplicitamente che la contrarietà sia uno dei concetti, il cui studio rientra sotto la filosofia.

(3) Piglia per concesso, che il concetto del *diverso* appartenga alla filosofia: e ne ritrae, che anche il *contrario* le spetti, perchè il *differente* è una specie del *diverso*, e il *contrario* una specie del *differente*. Dirà nel libro nono (3 e 4) come si divariino questi concetti.

(4) Il difficile, il dissimile, il diverso ecc.

(5) Vedi § 1. Vuol dire, se non fossero nè univoci, nè analogici.

(6) Ciascuna volta che si predica uno di questi contrarii; o meglio, per ciascuno dei modi ne' quali accade di predicargli.

quale relazione abbia col modo primario [1]. Si diranno, in effetti, ovvero perchè lo producono, ovvero per altri simili rispetti [2]. È adunque manifesto [x] che spetta ad una sola scienza di tener discorso di codesti concetti e dell'essenza (gli era uno de' dubbii [3]): e che appartiene al filosofo di potere studiar tutto questo.

9. Che se non appartiene al filosofo, chi mai esaminerà, se Socrate e Socrate seduto siano tutt' uno [4], e se ciascun contrario ha un contrario, o cosa sia il contrario e in quanti modi di casi [5]. E lo stesso di altre tali quistioni.

10. Poichè adunque codesti contrarii sono affezioni per se [6] dell'uno in quanto uno e del-

(1) Ciascun contrario s'adopera in più modi, o altrimenti il concetto, espresso da ciascun contrario, ha, starei per dire, più mosse ed attitudini: bisogna cercare quale tra queste sia la primaria e come naturale ed essenziale a quello. O per parlare più esattamente, ci ha qualcosa di comune e qualcosa di vario nei diversi usi del concetto di similitudine, per esempio, e di dissimiglianza. Bisogna sceverare quel comune, ch'è come il contenuto primo, perpetuo di quel concetto. E rispetto a ciascun uso particolare, vedere in che modo si riferisca a quel comune, e come l'implichi e l'esprima. Questi varii rispetti ne' quali quel comune unico è espresso nei varii modi di quel concetto unico, introducono una moltiplicità nel concetto, ma non tale che ne sperda e dissipi l'unità e l'identità. Il concetto di diversità è uno solo: pure la madre è diversa dal figlio in un altro senso e sotto un altro rispetto che un tavolino dall'altro.

(2) Il *disuguale* è *diverso*, perchè contiene la *diversità*, l'implica: il *molti* è *diverso*, perchè genera la *diversità*.

(3) La quistione quarta, come si è notato in testa al capitolo. Vedi libro III, 1. § 6. p. 99. Accennata nell'esposizione, è una delle due ommesse nello sviluppo.

(4) La quistione espressa con termini generali sarebbe: « Se sia il medesimo la sostanza per se e la sostanza congiunta con un accidente ». La soluzione era necessaria, come osserva il Bonitz, per ischivare de' cavilli sofistici. Vedi VI. 2. 1026. *b*. 16.

(5) Queste tre ultime quistioni le tratta X. 4. 1055. *a*.

(6) « L'*affezione per sè* vale il medesimo di *inerente per sè* e *accidente per sè*, cioè vuol dire, quello che, non essendo nella nozione stessa o definizione d'un genere, pure se ne ricava necessariamente. (Vedi III. 2. 997. *a*. 7. V. 11. 1019. *a*. 1. VII 5. 1030. *b*. 19. 31. Anal. post. I. 7. 75.

l'ente in quanto ente, e non in quanto numeri o linee o fuoco, gli è chiaro che appartiene a quella scienza di conoscere e cosa siano e quali proprietà abbiano.

11. E quelli che ne fanno lo studio, non sbagliano già perchè escano di filosofia: ma perchè è anteriore l'essenza, della quale non intendono nulla. Giacchè, siccome ci sono proprie affezioni del numero in quanto numero, la disparità per esempio, e la parità, la proporzione e l'uguaglianza, l'eccesso e il difetto; e le si trovano ne' numeri, così considerati di per sè, come nel rispetto dell'un coll'altro; e ce ne sono, del pari, altre proprie e al solido e all'immobile e al mobile ponderabile o imponderabile: così appunto ce ne sono di proprie all'ente in quanto ente, e le son quelle delle quali il filosofo ha a considerare il vero.

12. Un indizio. I dialettici ed i sofisti vestono lo stesso abito del filosofo: la sofistica, in effetto, è una filosofia solo apparente, e i dialettici discorrono di tutte le cose; e comune a tutte è l'ente. Ora, costoro trattano di codesti accidenti, di sicuro, perchè son proprii della filosofia. Giacchè la sofistica e la dialettica s'aggirano intorno allo stesso genere della filosofia: la quale però differisce da quella per l' uso della facoltà [1], da

b. 1. al. Nello stesso senso queste modificazioni si chiamano *appartenenti* (οἰκεῖα) X. 9. 1058. *a.* 37. *b.* 22). Queste, per dirla co'logici, note consecutive della nozione, se son proprie ad una tal nozione e non appartengono ad altra, si chiamano *affezioni proprie* (lb. *b.* 11, 15, 16. XIII. 3. 1078. *a.* 7). » Bon. Met. p. 181. Vedi V. 30. n. ult.

(1) « Tutte e due usano la facoltà raziocinativa o sillogistica: l'una però, la filosofia, per dimostrare il vero: l'altra, la dialettica, per tastare il vero; e concludere il probabile. Però il dialettico prova il *pro* e il *contra*, e tasta dove il filosofo dimostra e sa; ma non differisce dal filosofo nel proposito della vita, poichè anch'egli parla per utilità di chi lo sente, procurando per esercizio, di saggiare, se hanno davvero scienza di quello che dicono. » Al. Afrod. 647. *a.*

questa per il proposito della vita. (1) La dialettica tasta dove la filosofia conosce: la sofistica ha un'apparenza, ma non è punto.

13. Oltre di che, una delle serie dei coelementi contrarii è privazione (2): e si riducon tutti all'ente e non ente, all'uno e moltitudine: la quiete, per esempio, all'uno: il movimento alla moltitudine.

14. E che gli enti e l'essenza constino di contrarii, l'acconsentono tutti. Tutti almeno fanno contrarii i principii. Chi il pari e dispari (3); chi il caldo e freddo (4): chi il fine e l'infinito (5): chi l'amicizia e la discordia (6).

15. E questi contrarii e tutti gli altri si vede 1005. A
che si riducono all' *uno* e *moltitudine:* e la riduzione ci si dia per fatta (7). I principii, di certo, e soprattutto quegli assegnati dagli altri ricadono in que' due, come in generi. Anche da ciò, adunque, si ritrae chiaramente, che appartiene ad una sola scienza di studiare l'ente in quanto ente. Perchè tutti gli enti o son contrarii o da contrarii, e principii de'contrarii son l'*uno* e *moltitudine.* Ora, questi appartengono ad una scienza unica, sia che abbiano un solo, sia che più significati, come forse (8) è il vero. In effetto, si dica pure l'uno in

(1) « Il filosofo, in effetti, si propone di sapere quello che gli spetta, il sofista di parere che lo sappia. » Ib. - Platone nel dialogo del sofista ne dà lo stesso concetto.

(2) La *dissimiglianza, privazione della simiglianza* ecc. Così qui determinerebbe che la moltitudine sia privazione e non negazione dell'uno: ma si veda X. 6. l. cit. più su.

(3) Pitagorei. (4) Parmenide.

(5) Platone. (6) Empedocle.

(7) Vedi § 5, n. 11.

(8) Il *forse* così qui come più giù ed altrove non indica dubbio. È uso comune a tutti gli scrittori greci fino ad Aristotile di procacciare che l'affermazione non paia ardita troppo e assoluta e perciò temperarla e come ammorzarla con una particella o coll'altra. Vedi l'Heindorf ad Plat. Phaedr. 233. E: e il Waitz ad Anal. pr. I. 12. 32. *a.* 16. e il Bonitz. Met. ad lib. I. 5. 987. *a.* 26. p. 86.

più modi: ce ne sarà pure uno primario al quale si riferiranno gli altri; e i contrarii, del pari. E perciò quand'anche l'ente e l'uno non fossero qualcosa d'universale e d'identico soprastante a tutte le cose, o di separabile, come forse non sono; quand'anche ci fossero solo degli *uni* che si riferiscono a quell'*uno* primario, e degli altri via via a loro, non per questo spetterebbe al geometra di studiare cosa sia il *contrario* o il *perfetto* o l'*ente* o l'*uno* o il *medesimo* o il *diverso*, altro che per commodo del proprio soggetto.

16. Che adunque spetti ad una scienza unica di studiare l'ente in quanto ente e quello che gl'inerisce in quanto ente, non ammette dubbio, e neppure che una stessa studii non solo le essenze ma ancora codesti inerenti, e tanto i suddetti, quanto il *prima e poi*, e il *genere e specie*, e il *tutto e parte*, e simili altri.

CAPO III.

QUEST. II. LA SCIENZA DELL'ENTE È ESSA STESSA LA SCIENZA DE' PRIMI PRINCIPII DIMOSTRATIVI.

1005. A 19. 1. S'ha inoltre a dire, se la scienza che tratta de' così detti in matematica assiomi, faccia o no tutt'uno con quella che tratta dell'essenza.

Ora, è evidente che sì, e che è la scienza appunto del filosofo: di fatto, s'applicano a tutti gli enti, e non solo ad un genere d'enti in particolare, ad esclusione degli altri. E se ne servono tutti perchè appartengono all'ente in quanto ente, e ciascun genere è ente. E se ne servono fin dove fa al loro proposito: che è fin dove s'e-

stende per ciascuno quel genere d'ente intorno a cui lavora le sue dimostrazioni. Di maniera che poichè è manifesto, che in tanto si riscontrano in tutti gli enti in quanto sono enti (nè gli enti hanno altro di comune), lo studio loro spetta anch'esso a chi piglia cognizione dell'ente in quanto ente.

2. Perciò nessuno di quelli che hanno soggetti di studio parziali, non il geometra, non l'aritmetico (1), s'attentano punto di discorrere, loro, sulla verità o falsità di questi assiomi. Lo fanno bensì certi fisici, e ci si vede la ragione: credono che il soggetto della loro scienza sia l'intera natura e l'ente. Ma poichè ci è chi sta più su del fisico (giacchè la natura non è se non un genere dell'ente), lo studio di tali assiomi spetta a chi medita in universale ed intorno all'essenza prima. Davvero, è una sapienza (2) anch' essa la fisica, ma non prima. E tutte quelle prove, che alcuni di quelli che parlano della verità degli assiomi, fanno sulla maniera in cui bisogna venirne in chiaro, è l'ignoranza dell'analitica (3), che gliene fa fare: di fatto, bisogna saperla già, prima di applicarsi alla fisica, e non cercarla mentre ci si studia (4). È adunque chiaro, che spetta al filosofo, e a chi su tutta l'essenza medita di che modo sia naturata, di considerare, del pari, intorno a'principii sillogistici.

3. In ogni materia, chi n'ha la più gran cognizione possibile, bisogna dire, che ne possegga i più fermi principii: di maniera, che chi conosce

(1) Anal. post. I. 12. 77. *b*. 5.

(2) A questa parola si dia il senso che Aristotile ha dimostrato che ha davvero nel parlare comune degli uomini. Vedi capo 1 e 2 del lib. I.

(3) Nell'*analitica* Aristotile dà la teorica della dimostrazione (An. Pr. I. 1. p. 24. *a*. 10): la quale appunto ignorano quelli che s'affaticano intorno alla dimostrazione di quei principii, senz'ammettere i quali per veri non si può dimostrare. Vedi lib. III. 2. § 7 e 8.

l'ente in quanto ente, deve possedere i principii i più fermi. Ora, questo è appunto il filosofo.

4. Il principio poi il più fermo è quello su cui è impossibile di errare: giacchè bisogna che esso sia a dirittura il più conosciuto (di fatto tutti errano in quelle cose che non conoscono), e non ipotetico (1). Perchè quel principio, il quale chiunque concepisca un ente qualunque, deve già per forza possedere, non è una ipotesi; anzi, un tale principio, che deve per forza conoscere chi conosca una qualunque cosa, si deve per forza già avere anticipatamente. Ora, che il principio il più fermo deva esser così, è chiaro: quale poi sia, veniamo a dirlo.

5. L'impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto (e tutte quelle altre determinazioni che potremmo aggiungere, si tengono per aggiunte a scanso degl'impigli logici (2)), è ap-

(1) L'*ipotesi* è definita di due maniere da Aristotile. Nel primo senso, *ipotesi* si contrappone a *definizione*, e vale una *tesi*, nella quale s'afferma non il concetto d'una cosa, ma l'esistenza o non esistenza sua (An. post. I. 2. 72. *a.* 18.). Nell'altro senso, *ipotesi* vale una *tesi* non necessaria ad ammettere, dimostrabile e non dimostrata. (Ib. I. 10. 76. *b.* 23.). È evidente che questo secondo senso non contradice al primo, ma l'abbraccia. Che poi il principio di cui si parla qui non sia *ipotesi* in verun senso, non ci vuol gran cosa a capirlo da sè (v. Waitz. Org. 1. p. 428. II. p. 308. Trendelenb. Log. Arist. § 66. Bonitz. Metaph. p. 186). Si badi come nel periodo che segue applica queste due definizioni dell'*ipotesi* al principio supremo: e mostra come non vi si riscontrano, e perchè è anteriore a qualunque ente e perciò non può consistere nell'affermazione dell'esistenza di un ente, e perchè è anteriore alla concezione d'ogni cosa, e perciò alla dimostrazione stessa, di maniera che non può essere dimostrabile.

(2) Aristotile chiama *logiche* quelle dimostrazioni e quelle obbiezioni, che non sono attinte ai principii proprii o alla natura della cosa di cui si tratta: ma bensì o a'principii più generali, non appropriati nè immediati, ovvero a considerazioni accessorie come sarebbe la maniera in cui la cosa è enunciata. Che sarebbe il caso, se chi si sia cercasse di distruggere il principio di contradizione, profittando della mancanza di al-

punto il più fermo di tutti i principii [1]: di fatto, si riscontra colla definizione data. Giacchè è impossibile, che uomo al mondo pensi che lo stesso sia e non sia. Certi credono che Eraclito lo dica: ma non è poi necessario, le cose che uno dice, che le pensi anche. Davvero, se i contrarii non possono stare insieme nella stessa cosa, (ed anche a questa proposizione ci si diano per aggiunte tutte le determinazioni solite), e nella contradittoria ci sono due giudizii l'uno contrario all'altro, si vede essere impossibile, che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia o non sia: perchè chi fosse in questo errore, avrebbe a un tempo i due giudizii contrarii [2].

cune determinazioni nella sua formola. Delle obbiezioni di questa natura, nel *de Interpr.* (6. 17. *a.* 34), le chiama *seccaggini sofistiche*. A *logico* in questo senso si contrappone *analitico*. Vedi Waitz. Org. II. p. 354. Brandis. Arist. I. p. 143. H. Rassow. Aristot. de notionis definit. p. 19. not. Biese, Phil. des Arist. I. p. 133 e 261. Bonitz. Met. p. 187.

(1) Gli Scolastici ne dubitarono e ne quistionarono, parecchi cercando un principio superiore, vedi Scot. op. cit. q. III; p. 588. seg. Jo. de Janduno op. cit. q. VI. p. 52. Ant. Andreas op. cit. q. IV. ecc. Suarez riassume ogni cosa (Met. Disp. 2. Sect. IV): e mostra come il principio di contradizione non è primo perchè da esso ci derivi tutto il contenuto della scienza, nella qual maniera è primo quel principio, in cui si predica dell'ente la sua ragione o l'essenza sua concepita distintamente, ma perchè, essendo la formola generale della riduzione all'assurdo, è il mezzo estrinseco ed indiretto di provare ogni altro principio.

(2) Con questo non vuol dimostrare, ma solo dichiarare il principio di contradizione, indicando, come si ritrovi nel pensiero quella stessa impossibilità di essere affermativo e negativo a un tempo, che ci è nelle cose di essere e non essere insieme. Che non ripeta dal pensiero la dimostrazione della verità oggettiva del principio di contradizione, è chiaro dall'ultimo periodo, in cui procede appunto all'incontrario. « Ceterum, (aggiungerò col Bonitz. Met. p. 187), principium contradictionis quale Aristoteles proposuit, quid differat ab ea forma huius principii, quae in logica formali frequentatur, facile est videre: Aristoteles enim de *rebus* agit, logica formalis de *notionibus* (notio A est A, neque est eadem ac notio non - A). Neque hoc aliud est discrimen quam quo omnino logica aristotelica a logica vere formali seiungitur (Trend. El. log. § 63. not.); in quo discrimine utrum virtus cernetur philosophiae Aristotelicae (Trendel. log. Unters. I. p. 18 seqq.) an vitium (Herbart. Einl. in d. Philos. § 391), non est huius loci quaerere ». Si consulti anche Brandis Aristot. I. p. 370. seg.

Perciò tutti quelli che dimostrano, riducono a questo principio ultimo: perchè è principio di sua natura, e va avanti a tutti gli assiomi.

CAPO IV.

DELLA MANIERA DI REDARGUIRE COLORO CHE NEGANO IL PRIMO PRINCIPIO D'OGNI DIMOSTRAZIONE.

1005. B 35. 1006. A 1. Pure c'è di quelli, che, come s'è detto, affermano, che una cosa stessa possa insieme essere e non essere, e che loro lo pensino. È un discorso che si fa da parecchi anche tra coloro i quali s'occupano della natura. Invece, noi abbiamo assunto per impossibile, che una cosa sia insieme e non sia, e da questa impossibilità ritraemmo che questo sia appunto il più fermo di tutti i principii. Ora, alcuni pretendono che si dimostri loro anche questo; ignoranti davvero: giacchè è pure un'ignoranza a non sapere di quali cose bisogni dimandare la dimostrazione (1), di quali no. Di fatto, non è possibile che si dia dimostrazione d'ogni cosa a dirittura; s'andrebbe all'infinito; di maniera che neppure così non ci sarebbe la dimostrazione. E se c'è cosa, di cui non bisogna cercare dimostrazione, un principio che pretendano più atto a farne senza, non ce lo saprebbero dire.

2. Se non che si può dimostrare anche questa impossibilità in via di redarguizione, se solamente l'avversario dice qualcosa: che se non dice nulla, è ridicolo di cercare un ragionamento contro a chi non ragiona di nulla, appunto in quello che non ragiona: giacchè un tale in quanto tale, è già simile ad una pianta. Il dimostrare poi, in via redarguì-

(1) Anal. post. I. 3. 7. *b.* 5. seg.

tiva, io dico che differisce dal dimostrare; perchè chi dimostrasse lui, parrebbe di commettere una petizione di principio, dove, quando n'è colpa un altro, sarebbe una redarguizione e non una dimostrazione (1).

3. In tutti i casi simili, la norma è, non di pretendere che l'avversario dica d'una qualunque cosa o che è o che non è (così l'altro apporrebbe subito la petizion di principio): ma che dia un significato e per se e per gli altri alle parole: di qui, in fatti, non s'esce, se dice qualcosa. Che se non vuole, non c'è ragionamento che costui possa fare nè da se a se nè con altri. E basta che voglia, perchè la dimostrazione ci sia: giacchè ci sarà già qualcosa di determinato. Ma n'avrà colpa non chi la fa, ma chi la subisce: vuole distruggere il ragionamento e ci ha a stare (G).

4. In primo luogo, è chiaro, che questo, di certo, è vero; che, cioè sia la parola *essere* sia la parola *non essere* hanno un certo senso fisso (2):

(1) Prorsus enim diversa est demonstrandi et refutandi ratio; demonstratio enim repetenda est ex propositionibus sua natura altioribus et ad cognoscendum aptioribus (An. post. I. 2. 71. *b.* 17. seqq. An. pr. I. 31, 46. *b.* 38); itaque si quis principium demonstrationis demonstrare susceperit, quoniam non est alia propositio hac altior, fieri non potest quin id ipsum pro fundamento concludendi ponat et ab adversario concedi postulet, quod ab initio ad demonstrandum erat propositum. Qui vero refutare alium suscipit, initium capit ab iis propositionibus, quae adversarius libens volens concedit et vel inesse in his vel ex his consequi, id quod erat demonstrandum, comprobat; qua in argumentatione si recte id ipsum pro fundamento ponit quod est comprobandum, non ipsi potest obiici petitio principii, sed potius adversarius eius petitionis principii auctor est. Bonitz. Met. p. 188, dietro l'Afrodisio. Bek. p. 653. *a.* 31. Br. p. 128. Vedi sulla prova indiretta Trend. Elem. Log. § 42.

(2) Tutta non dirò la prova, ma la riprova del *principio* di *contradizione*, consiste nel dichiarare, come l'essenza del discorso stesso richieda che a ciascuna parola si faccia corrispondere un concetto determinato e certo: e che perciò si ritenga quel *qualcosa*, che s'intende con un vocabolo, per diverso da quel *qualcosa* che s'intende con un altro. Se s'ha dunque ad ammettere la diversità e le distinzioni per potere discorrere, non si può,

di maniera che già non ogni cosa può essere così e non così [1].

5. Inoltre, la parola *uomo* significa una sola cosa: ora, questa cosa sia l'*animale bipede*. Voglio dire, quell'una cosa equivalga a questo: adunque, se per *uomo*, quando per *uomo* s'intenda qualcosa, s'intende appunto questo, l'*essere uomo* varrà appunto dire *essere un animale bipede*. Nè fa punto divario, se uno dica che significhi più cose, purchè determinate; si darebbe un nome diverso a ciascuna delle nozioni che ci s'intendono: voglio dire, per esempio, se dicesse, che l'uomo non significa una sola, ma più cose, d'una bensì delle quali l'unica nozione sia *animale bipede*, ma però ce ne siano parecchie altre, quantunque determinate di numero: perchè e' si darebbe a ciascuna nozione un suo nome parti-

parlando, negarla e dichiarare per via di vocaboli, che tutti i concetti siano identici, e che l'affermazione equivalga alla negazione, e perciò le due proposizioni contraddittorie, l'una negativa dell'altra, facciano tutt'uno. L'affermazione è espressa in una maniera diversa dalla negazione: il concetto espresso dalla particella negativa non è implicato nella frase, in cui la negativa manca: perciò il concetto della negazione è diverso dal concetto dell'affermazione. Comincia qui dall'esaminare appunto le parole esprimenti in generale l'affermazione e negazione, e formanti la copula d'ogni giudizio: *è*, *non è*. Dopo dimostrato, come a dire *è* s'intende qualcosa di diverso che a dire *non è*, passa a mostrare questa stessa corrispondenza delle parole col concetto, e diversità essenziale de' concetti nel soggetto e nel predicato de' giudizii.

Non è molto diversa la maniera con cui il Rosmini difende contro gli scettici questo stesso principio (Saggio sull'origine dell'idee § 604).

Lo Schwegler (p. 167) ha franteso non il principio, ma tutta la condotta di questa prova. N'è stato colpa l'avere Aristotile chiamato nomi l'*essere* e il *non essere*. Nè l'Afrodisio (Bek. p. 654. *b*. 17. Br. p. 129) nè i luoghi paralleli d'Aristotile, raccolti poi dal Bonitz (Met. p. 190), sono bastati a scaltrire lo Schwegler, e ad impedirgli di confondere questo paragrafo col seguente. Mi si perdoni questa poca d'erudizione.

(1) Conservo la formola d'Aristotile. È poi chiara e familiare: due pregi. Chi per caso non la capisse, vuol dire che le cose stanno d'una maniera, qualunque la sia, non di due maniere contrarie, esclusive l'una dell'altra. Es. Pietro è *così*, per es., buono: non *così* e *non così* buono e cattivo insieme.

colare. Che se non volesse nominare, ma dicesse, che i significati sono infiniti, è evidente che non ci sarebbe da ragionare: giacchè il non significare qualcosa d'uno equivale a non significar nulla; e se le parole non significano nulla, non può avere più luogo il conversare gli uni cogli altri; anzi, davvero, neppure il conversare con sè stesso: giacchè non può pensare nulla chi non pensa qualcosa d'uno. Che se si potesse, ci sarebbe anche una sola parola per indicare quest'atto (1).

6. Via, si conceda pure, che, come s'è detto da principio, il nome significhi qualcosa e significhi qualcosa d'unico. Ora, *essere uomo* non potrà voler dire il medesimo, che non *essere uomo*, se pure la parola *uomo* ha un significato unico non solamente perchè si predica d'un soggetto unico, ma perchè ne significa un solo (2). Giacchè per

(1) L'atto del pensare qualcosa, senza pensare qualcosa d'unico, se, per assurdo, ci fosse, sarebbe un atto intellettivo *sui generis*, d'un'essenza diversa da ogni altro, e perciò richiederebbe una parola diversa ed unica per essere indicato. Il concetto di quest'atto sarebbe un *unico concetto*, il segno, col quale s'indicherebbe, *una unica parola*. Nè il concetto suo, nè il vocabolo che l'esprime, sarebbero gli stessi dei concetti e dei vocaboli corrispondenti a tutti gli altri atti. Di maniera che se per assurdo si concedesse agli avversarii, che sia possibile un atto di pensar qualcosa senza pensare qualcosa d'unico, non perciò la si darebbe lor vinta. Il concetto stesso di quest'atto è un concetto unico, certo, destinato, determinato, fisso: e così il vocabolo che l'esprime.

Ora devo aggiungere che quest'argomento così sottile è proprio una scoperta mia; nè gli Scoliasti, nè gli Scolastici, nè i Commentatori hanno saputo cavarsela. Non lo dico per boria: Dio me ne guardi: ma perchè chi volesse dire che ho franteso, non ci abbia riguardi.

L'Afrodisio (Be. p. 65. *a*. 7.) si fa la seguente quistione: perchè se s'ammette che un vocabolo ha parecchi significati, ma determinati e certi, non si leva la possibilità del ragionamento, dove se s'ammette che ne abbia infiniti, indeterminati ed incerti, si leva? Il lettore mi sappia grado ch'io mi contento di proporgli la quistione, e non gliene aggiunga la risposta che è chiara e salta agli occhi.

(2) A scanso degl'impigli sofistici, distingue due differenti maniere nelle quali si può intendere che un vocabolo abbia un significato unico: il significare una sola cosa, dal significare rispetto a una sola cosa: o me-

il significare qualcosa d'unico non vogliamo già intendere l'essere predicato d'una unica cosa: a questo patto, capacità musicale, bianchezza, e uomo significherebbero una sola cosa; di maniera, che tutte le cose ne farebbero una: di fatto, sarebbero univoche. Quando però si distingua, non avrà più luogo che una stessa cosa sia insieme e non sia se non per equivocità, come se quello che noi chiamiamo *uomo*, altri lo chiamassero *non uomo*. Ed ora non si dubita già, se lo stesso possa insieme essere e non essere *uomo* di nome, ma di fatto. Se poi *uomo* non significa altro da *non uomo*, si vede che l'*essere uomo* non sarà neppure diverso dal non *essere uomo*: di fatto, sarà tutt'uno. Giacchè l'essere tutt'uno

glio, l'avere un significato unico per se e in se, dall'averlo in relazione a qualcos'altro. Per esempio, nelle due proposizioni: *Il bianco è il colore dell'innocenza* o *il colore dell' innocenza è il bianco*, la parola *bianco* indica il concetto stesso della bianchezza, per se, come soggetto: dove in quest'altre la *carta è bianca*, il *latte è bianco*, il concetto stesso di bianchezza è espresso in una relazione accessoria con qualcos'altro, in una condizione passeggiera di predicazione ad altro. Ora, quando si vuole che ciascuna parola deva avere un significato unico, non si richiede già che deva essere predicata d'una sola cosa, ma che esprima, di per se, una nozione unica. Se una parola avesse un significato unico perchè si predica d'una cosa unica, e non perchè risponda ad una unica nozione, tutte le parole che si predicassero di quella stessa cosa dovrebbero avere quello stesso significato. Se, per es., *abilità musicale* volesse dire quella cosa che vuol dire, non perchè esprima quel concetto che esprime, differente da ogni altro, ma perchè si predica d'uomo, *bianchezza*, che anch'essa si predica d' uomo, avrebbe lo stesso significato di *abilità musicale*. Di fatto, nè bianchezza nè abilità musicale significherebbero ciascuna un concetto loro proprio: l'una e l'altra attingerebbero il significato dalla loro predicabilità ad uomo: e non avendone nessuno in proprio, dovrebbero voler dire lo stesso che *uomo*, giacchè quello che non fosse punto altro, se non un predicabile dell'*uomo*, non potrebbe avere un significato distinto. Perciò, se fosse così, le parole sarebbero tutte identiche di nozione: perchè potendosi qualunque nozione predicare affermativamente o negativamente di qualunque altra, e non avendo senso e significato se non da questa e in questa predicazione, ne risulterebbe una univocità universale, e che ciascuna parola equivarrebbe ad ogni concetto, e nessuna quindi avrebbe significato distinto e determinato.

vuole appunto dire, che il concetto è unico, come in vestito ed abito. Se, adunque, sarà tutt'uno, significa una sola cosa l'*essere uomo* e il non *essere uomo*. Ma s'è mostrato che significa altro. È adunque necessario che l'uomo, s'e' se ne può dire nulla di vero, sia un animale bipede: giacchè questo era il senso della parola *uomo*. Se poi questo è necessario, non può esso stesso non essere un animale bipede: giacchè essere necessario significa appunto questo, l'impossibilità che non sia uomo. Non può per conseguenza, essere insieme vero di dire che lo stesso sia *uomo* e non sia *uomo*.

7. Il ragionamento è il medesimo anche per il 1007. A
non essere uomo: giacchè l'*essere uomo* e il non *essere uomo* significano, di certo, una diversa cosa, se perfino essere bianco e essere uomo non valgano lo stesso: la opposizione tra' due primi termini è molta più, per dovere significare ciascuno una cosa diversa. Se si vorrà dire invece che il bianco significa un'identica e unica cosa, e noi ripeteremo quì il medesimo che s'è detto avanti, tutte le cose ne faranno una, e non i soli opposti. Se questo poi non può essere, ne risulta quella diversità di significati che s'è detta, quando si risponda alla dimanda.

8. Che se uno ad una dimanda pura e netta risponde aggiungendo di suo le negazioni, non risponde alla dimanda. Giacchè niente proibisce che lo stesso sia e uomo e bianco e diecimila altre cose: ma però, chi gli si dimanda, se si può dire con verità che l'uomo sia o non sia una tal cosa, ha a rispondere quell'una cosa che significa e non aggiungere, che è anche qualcosa di grande e di bianco. Di fatto, è, non ch'altro, impossibile, gli accidenti, infiniti come sono, di recitargli tutti: o

adunque gli reciti tutti o nessuno. E perciò, del pari, quand'anche *uomo* e *non uomo* fossero diecimila volte il medesimo, unò a cui si dimanda, se è uomo lui, non ha, rispondendo, ad aggiungere che è anche non uomo, quando non deva anche rispondere quanti altri accidenti può avere o non avere: se poi è obbligato a questo, la conversazione è ita.

9. In generale, poi, quelli che parlano così, distruggono l'essenza e la quiddità (1). Perchè sarà loro necessario di dire che ogni cosa sia accidente, e che la nozione stessa dell'uomo o dell'animale non esprima una quiddità. Di fatto, se varrà qualcosa l'avere la quiddità di uomo, non equivarrà di certo ad aver quella di *non uomo* o a non aver quella di *uomo*, che ne son pure le negazioni. Giacchè ciò che quello significava, era una cosa sola, e questa cosa sola era l'essenza di qualcosa. Ora, significare l'essenza di una cosa vuol dire che quella tal cosa non abbia punto altro essere. Invece, quando l'avere quiddità di *uomo* le fosse il medesimo che il non averla o l'aver quella di *non-uomo*, il suo essere sarebbe appunto un altro. Di maniera, che devono per forza dire che non ci sia di nulla una tale nozione, ed ogni cosa sia per accidente: giacchè in questo sta la distinzione d'essenza e d'accidente: di fatto la bianchezza è accidente dell'uomo, perchè questi è bensì bianco, ma non però la bianchezza stessa (2).

(1) « In comprobando principio contradictionis inde initium ceperat Aristoteles, ut postularet concedi ab adversariis nomen quodvis aliquid unum significare, et ut illud *unum*, distinctum ab accidentibus, in natura ac notione substantiali cerni doceret; iam eandem rationem alio modo contra adversarios principii convertit, demonstrans sublato illo principio tolli substantiam et notionem substantialem. » Bonitz. Met. p. 193.

(2) L'essenza è il proprio concetto d'una cosa: se, adunque, una cosa corrisponde a due concetti contrarii, veruno dei due è il suo proprio. Pure voi predicate di quella tal cosa l'un concetto e l'altro: adunque, non

10. Se non che, se ogni cosa si predica per accidente, non ci sarà punto il predicabile primo (H), se è vero, che l'accidente si predica sempre d'un soggetto. Sarà dunque necessario di andare all'infinito.

11. Ma è impossibile (1), giacchè degli accidenti non se n'intrecciano più di due: di fatto, un accidente non è accidente d'un altro accidente, se non perchè l'uno e l'altro accadono ad una stessa cosa. Voglio dire, per esempio; se qualcosa di bianco è abile in musica, e qualcosa d'abile in musica è bianco, amendue queste cose devono essere accidenti dell'uomo. Socrate, invece, non è abile in musica della stessa maniera; di maniera, cioè dire, che Socrate e la sua abilità musicale siano accidenti di qualcos'altro (2). Dunque, poichè tra gli accidenti, certi si dicono a questa, certi a quella maniera, tutti quelli

predicate nè l'un nè l'altro come l'essenza sua. Ora, quello, che si predica d'una cosa e non è l'essenza sua, è un accidente: giacchè accidente si chiama appunto ciò, che si predica di una cosa, e non è l'essenza sua, ma le inerisce solo. Si vede per conseguenza che quegli i quali non ammettono che ci sia concetti proprii e distinti delle cose, negano l'essenza.

(1) Dimostra l'impossibilità che ogni cosa si predichi per accidente di due maniere. L'una nel § 10, dimostrando che così s'avrebbe ad ammettere il processo all'infinito, mancando perpetuamente il soggetto ultimo: l'altra qui al § 11, dimostrando, che a questa accidentalità universale ripugna la natura stessa dell'accidente. E per darne la prova, distingue due specie di accidenti, quelli che sono accidenti d'un accidente, e quelli che sono accidenti d'un soggetto.

(2) Leva via la prima specie, mostrando come l'accidente non si può dire accidente d'un altro accidente, se non perchè l'accidente di cui si predica, è esso stesso accidente d'un soggetto. Ora, se non per questo, non si può dire propriamente che un accidente sia accidente d'un altro, non avendo più l'uno che l'altro ragione di soggetto. Di maniera che, quantunque paia alla prima, propriamente non ci sono accidenti d'accidenti. - Qui S. Tommaso fa quest'osservazione: « Licet accidens non sit subiectum alterius, et sic non sit ordo accidentis ad accidens quantum ad rationem subiiciendi, est tamen ordo quantum ad rationem causae et causati. Nam unum accidens est causa alterius, sicut calidum et humidum dulcis, et sicut superficies coloris: subiectum enim per hoc quod subii-

che si predicano (1) come il bianco di Socrate, non possono andare all'infinito in su; al Socrate bianco, per esempio, un altro accidente e così via via: giacchè non si genera qualcosa d'uno da tutti (2). Anzi

citur uni accidenti, est susceptivum alterius (Met. a q. l. Lect. VII. - in f. p. 47. v. G.) ». Se si vuol dire, che un soggetto sostanziale non potrà talora ricevere un accidente, se non ne abbia prima ricevuto un altro, che ne sia come la condizione, sta bene: ma resterà sempre che il soggetto di questo secondo accidente non potrà mai essere il primo accidente; e che lo stesso soggetto, che riceve questo, deva ricevere quello. Aristotile nega, che l'accidente, a dirla alla scolastica, possa essere *subiectum quod*, ma non già che possa essere un *medium quo*. Il che però si vede che a S. Tommaso non basta. Di fatto, gran parte degli Scolastici credettero che l'accidente potesse anch'essere un *subiectum quod:* ciò a dire, adatto esso stesso a ricevere in sè un altro accidente, e fosse perciò il soggetto prossimo di questo; quantunque, di certo, non l'ultimo: giacchè l'ultimo per se è una sostanza. La quistione pare, che avesse grandissima importanza per la dottrina dell'Eucaristia, giacchè, sottrattasi la sostanza del pane, dopo la consecrazione, non rimarrebbe se non la quantità a soggetto delle qualità del pane. La distinzione del *subiectum quod* dal *subiectum quo* la credo posteriore a S. Tommaso, e venuta per via di acute obbiezioni a quella dottrina, e dell'esame di ciò che si doveva ammettere per accettarla. Però S. Tommaso avea già visto, che in seguito alla dottrina dell'Eucaristia, non si poteva accogliere assolutamente la opinione Aristotelica dell'impossibilità dell'inerenza d'un accidente ad un altro: al che si riferisce la sua osservazione in questo luogo. Si consulti *Suarez* Metaph. Disp. XIV. Lect. IV.

(1) Resta l'altra specie d'accidenti, quelli, che sono a dirittura accidenti d'un soggetto. Rispetto a questi dimostra due cose, 1. che non possono essere infiniti, 2. che quand'anche fossero, ci sarebbe sempre il soggetto di cui si predicano, e perciò non si potrebbe dire accidentale ogni cosa.

(2) La ragione per la quale nega, che gli accidenti d'un soggetto possano essere infiniti, si può intendere di due maniere. La prima sarebbe perchè non tutti gli accidenti convengono ad un'essenza e le possono inerire. Ce ne sono certi che rigetta e rifiuta: altri che non le appartengono. Nè possono quelli che ammette, levati via quelli che esclude, essere infiniti: perchè gli accidenti che un'essenza può ammettere, sono determinati e fissati dalla natura e concetto dell'essenza. L'altra maniera è quella dell'Afrodisio e dell'Aquinate e forse è la vera. Eccola colle parole di quest'ultimo: « Hoc autem non potest esse, quia non fit aliquid unum ex omnibus quibuscumque praedicatis. Ex subiecto etenim et accidente, non fit unum simpliciter, sicut fit unum et genere et differentia: unde non potest dici, quod Socrates albus sit unum subiectum (Lectio VII. K. p. 47. v. K.) ». Vuol dire che della sostanza e dell'accidente non si forma un nuovo soggetto sostanziale, come si forma del genere e della differenza, che sono i due elementi costitutivi della nozione stessa della sostanza. Vedi Scot. Met. IV. c. II. § 2. p. 127.

al bianco non si può neppure dire, che aderisca un qualche altro accidente; l'abilità musicale, per esempio: giacchè non è più accidente questo di quello che quello di questo. Oltre di che s'è distinto che certi accidenti sono a questo modo, certi come a Socrate l'abilità musicale: in questi casi un accidente non è già accidente d'un accidente, bensì in quegli altri: di maniera che sempre non ogni cosa sarebbe predicata per accidente. Ci sarà, dunque, qualcosa che significhi essenza. E se questo è vero, s'è mostrato che è impossibile di predicarne i contradittorii.

12. Oltre di che, è chiaro che se le contradittorie, dette dello stesso, fossero vere, si farebbe di tutte le cose una sola (1). Giacchè sarebbero lo stesso e *trireme* e *parete* ed *uomo*, se d'ogni cosa si può affermare o negare qualunque altra. E di qui non s'esce, chi ragioni alla maniera di Protagora. Di fatto, se a uno pare che l'uomo nón sia trireme, è chiaro che non è trireme: di guisa che l'è anche, se la contradittoria è vera. E ne vien fuori quello d'Anassagora: *ogni cosa insieme*: di maniera, che non ci esista nulla davvero. Pare adunque che parlino dell'indeterminato, e figurandosi di parlare dell'ente, parlino del non ente: giacchè quello che è in potenza e non in atto, è l'indeterminato per l'appunto (2).

(1) Dimostra quello che ha affermato al § 7, che la dottrina della verità de' contradittorii richiede che si ammetta l'identità d'ogni cosa. Lo mostra prima al § 12 associandola colla dottrina di Protagora. Di fatto, se tutto quello che appare è vero e se le cose appaiono in modi svariatissimi, e ciascuno di questi modi è sempre il proprio e vero lor modo d'essere, e se sempre che una cosa appare ad un modo, è vero, che appare anche nel modo contrario, si vede, che ciascuna cosa non solo può essere, ma è in effetto tutte le altre.

(2) Quod autem est potentia et non in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum. Thom. Lect. VIII. h. p. 47. v. K.

13. Anzi, di certo, sono forzati a predicare di ogni cosa (1) qualunque affermazione o negazione (1): giacchè è assurdo che se a una cosa conviene la negazione di se stessa, non le deva poi convenire la negazione di qualcos'altro che non le convenga davvero. Voglio dire, se, per esempio, è il vero a dire dell'uomo, che sia *non uomo*, è chiaro, che deve anche essere *non trireme*. In somma, sia pure, che quando a una cosa compete un'affermazione, le deva anche competere la negazione corrispondente: ma di certo, quando un'affermazione non le convenga, dovrà la negazione corrispondente
1008. a convenirle anche meglio della propria (1). Se, adunque, perfino la propria conviene, converrà anche quella della trireme: e se la negazione, anche l'affermazione (2).

14. Costì riescono quelli che dicono di queste cose, e a negare insieme che sia necessario di affermare o negare. Giacchè se è vero, che *uomo* è anche *non uomo*, è chiaro che sarà anche *non uomo* e *non non uomo;* queste sono, di fatto, le due negazioni corrispondenti a quelle due affermazioni.

(1) Dimostra qui come da sola la dottrina della verità de' contraddittorii, senz'aiuto della dottrina di Protagora, si può cavare la conchiusione dell'identità d'ogni cosa.

(2) Ecco la serie delle conchiusioni:

1. La tesi dell'avversario è: l'uomo è non uomo.

2. Adunque, ne ritrae Aristotile: l'uomo è non trireme. Questa conseguenza l'avversario l'ha ad accettare, perchè, quand'anche non volesse così alla prima ammettere l'ulteriore conseguenza: l'*uomo è trireme*, pure deve

3. Convenire che la negazione d'esser trireme può convenire all'uomo meglio che la negazione d'esser uomo (la propria).

4. Perciò se quest'ultima ha luogo, deve aver luogo anche la prima; voglio dire, se il giudizio « l'*uomo è non uomo* » è giusto, dev'essere anche più giusto il giudizio « l'*uomo è non trireme.* »

5. Ora, da questo giudizio negativo si ricava immediatamente dietro l'ipotesi dell'avversario, l'affermazione: l'uomo è trireme. Q. E. D. - Schwegler vol. 3. p. 172.

E se di queste due se ne fa una, anche di quelle se ne potrebbe fare una sola opposta [1].

15. Oltre di che [2], o il caso è sempre il medesimo, e *bianco* è anche *non bianco* ed *ente* anche *non ente*, e il simile d'ogni altra affermazione e negazione, o no: ma certe sono così, e certe non sono. E se non tutte, le eccettuate, adunque, sarebbero già rate e concesse: se invece tutte, da capo, o tutte quelle che si possono affermare si possono anche negare, e tutte quelle che negare, anche affermare, ovvero tutte quelle che si possono affermare si possono bensì anche negare, ma non tutte quelle che negare anche affermare. E se così, ecco, dunque, un *non ente* chiaro e tondo, ed un giudizio rato e fermo: e se il *non essere* è qualcosa di fermo e di cognito [3], avrebbe a essere anche più

(1) « Cava un' altra conseguenza dalla dottrina della verità dei contraddittorii; ed è che quelli, che la sostengono, non si possono fermare in veruno (M) dei due termini della contradizione. Giacchè se per loro quello che s'afferma, si può anche negare, è necessario che, secondo loro, non possa essere legittimo di pronunciare il si o il no di cosa veruna. Di fatto, se lo stesso è uomo e non uomo, dev'essere anche la negazione di uomo e di non uomo: sia che queste due negazioni si enuncino in una proposizione unica, sia che si enuncino in due. La proposizione negativa unica sarebbe per es., *non è nè uomo, nè non uomo:* le due sarebbero: *non è uomo, non è non uomo.* Syr. Br. p. 136. In linguaggio moderno questa obbiezione s'enuncierebbe brevemente così: chi nega il principio di contradizione, nega la percezione intellettiva immediata di qualunque cosa: e fa che la percezione d'una cosa non si possa compiere se non mediante un numero di riflessioni infinite, che vuol dire, non si possa compiere punto. - Si guardi alle ultime parole del capitolo.

(2) Dimostra per via di dilemmi lo stesso di quello che ha dimostrato al § 12, ma sotto un altro aspetto. Lì ha mostrato, che chi nega il principio di contradizione, deve ammettere l'identità d'ogni cosa: qui, che se ragiona dritto, e non si fa arrestare, cammin facendo, dagli assurdi nei quali inciampa, non ha modo di distinguere una cosa dall'altra.

(3) « L'affermazione è anteriore alla privazione. » Ar. de Coel. II. 3. 286. *a.* 25. Mediante l'affermazione è nota la negazione; e l'affermazione è anteriore alla negazione; l'essere, per esempio, anteriore al non essere. Anal. post. I. 25. 86. *b.* 34. De interpret. 5 17. *a.* 8. e Waitz. a. q. l. I. p. 332.

cognita l'affermazione opposta (1). Se poi invece, tutte le cose del pari, che si possono negare, si devon per forza affermare, o si dice vero *in diviso*, che tal cosa, per esempio, è bianca, e che non è bianca, o no. E se non è *in diviso* che si dice vero, non si dice niente e non c'è nulla (1). Ora, come parlerebbero mai o camminerebbero de' non enti? E tutte le cose ne farebbero una come s'è detto anche prima, e uomo e Dio e trireme e i loro contradittorii sarebbero lo stesso. E se è così sempre, una cosa non differirà punto dall'altra: che se differisce, quel tanto in cui si differenzia, sarebbe già del vero e del proprio (2). La conclusione poi che s'è detta, vien fuori del pari, se è parlando *in diviso* che si possa dir vero (3).

16. Ed oltre di questo, se ne ricava, che tutti direbbero il vero e tutti il falso: perciò, concede che dice falso anche lui.

17. E insieme è evidente, che con costui non si tratta di nulla: giacchè non dice nulla. Di fatto, non dice nè così nè non così. E poi, contradicendo a queste due affermazioni, rinnega da capo che sia

(1) Chi dice tal cosa è *bianca e non bianca*, evidentemente non dice *nulla*: e se le cose potessero enunciarsi così, non sarebbero punto: perchè niente può consistere nella negazione di sè stesso.

(2) Obbietta due conseguenze assurde che ne risulterebbero: la nichilità o l'identità assolute. La prima se s'accetta che la contradizione distrugge l'essere: la seconda se s'ammette che n'è l'essenza. Se, voglio dire, s'ammette che a negare quello che s'è affermato, resta nulla, s'annichila tutto. Se invece si vuole, che necessariamente nell'essenza stessa dell'essere coesistano insieme i contradittorii, s'identifica tutto.

Si badi, come quest'identità assoluta è tale un assurdo per Aristotile, che gli basta d'enunciarlo, per escludere le tesi di cui sarebbe la conseguenza. Se ne vedrà d'altri esempi.

L'interpretazione di Siriano (Br. p. 138), vorrei saperla interpretare.

(3) Giacchè il soggetto delle due proposizioni è il medesimo: di maniera, che le due si possono risolvere in una: e si ricade in quello di prima.

non così nè non così. Perchè, se non lo fa, ci sarebbe qualcosa di determinato [1].

18. Oltre di che, se quando l'affermazione è vera, la negazione è falsa, e quando vera questa, falsa l'affermazione, non si può mai con verità affermare e negare lo stesso. Ma forse potrebbero dire che costì ci sia una petizion di principio [2].

19. Di più [3], forse chi crede che la cosa stia o non stia ad una maniera, è nel falso, e chi crede che ci stia e non ci stia, è nel vero? Giacchè, se è nel vero, che vorrebbe mai dire, quello che si suole pur dire, che la natura degli enti è fatta di una certa maniera [4]? Se poi non è nel vero, e c'è più chi pensa all'altro modo, ecco già dunque, che gli

(1) Vedi § 14 e 15.

(2) Di fatto, a dire che di due giudizii opposti l'uno ha ad esser vero e l'altro falso, non si dice altro, se non che i contraddittorii non possono insieme esser veri. Perchè dunque mettere qui tra gli argomenti, uno che si riconosce per una petizion di principio? Secondo l'Afrodisio, perchè è un argomento che si presenta alla prima, a fine di mostrare, come questa dottrina colla quale combatte, s'oppone alle nozioni più comuni quali son quelle del falso e del vero. Io crederei piuttosto, che Aristotile nota qui questo argomento alla rinfusa cogli altri, perchè era uno di quelli che si solevan fare nelle scuole, e appunto per escluderlo, come poco stringente.

(3) Gli argomenti che seguono, come dice l'Aquinate, son cavati dalla natura della verità, e della sua corrispondenza colla realità oggettiva, e collo stato soggettivo dell'animo di chi parla.

(4) Così interpreta Siriano (Br. p. 138): secondo l'Afrodisio p. 665. *b.* 1. seg. seguito dal Bonitz (Met. p. 197) bisognerebbe interpretare così: « Giacchè, se è nel vero, cosa vuol dire che la natura degli enti sia fatta a questa maniera? » Ciò è, sia così incerta ed ambigua, che se ne possa dire e disdire ogni cosa. Dimanderebbe una dichiarazione: non basta che diciate, che è fatta così; bisogna che spieghiate, come mai possa esser fatta così. Invece, nella mia interpretazione, quelle stesse parole formolano un'obbiezione. Voi dite che d'ogni cosa si può dire e disdire ogni cosa: eppure si suol credere, che la natura degli enti sia fissa e determinata: come si combina questo colla vostra opinione? L'intendono come me l'Herstenberg e lo Schwegler. Altrimenti e, secondo me, non bene, il Bessarione. PZ. non intendono, secondo il solito. Del resto quanta confusione e varietà d'interpretazioni abbia cagionato questo §, si può vedere in Nifo. (Met. p. 207.)

enti avrebbero una lor maniera di essere, e questo sarebbe vero e non insieme anche non vero.

20. Se poi dicono e falso e vero tanto gli uni quanto gli altri, a costui non è lecito di aprir bocca nè di parlare: giacchè dice insieme una cosa e non la dice.

21. E se non ha sopra questo veruna opinione ma tanto crede, quanto non crede, che ci corre da lui alle piante? (o)

22. Ma il punto, dove si vede che nessuno nè di quelli che fanno di questi discorsi, nè degli altri, n'è persuaso, è questo. Perchè mai va a Megara e non se ne sta invece, figurandosi che ci vada? Perchè uno non se ne va, un bel giorno, a gittarsi, poniamo, in un pozzo o in un burrone, anzi si vede, che se ne guarda appunto come se non pensasse che sia tanto buono quanto non buono il caderci dentro? È adunque chiaro, che crede che ci sia del meglio e del peggio. Ora, se questo, è necessario anche di credere quello *uomo* e questo *non uomo*, quello dolce e questo non dolce. Giacchè non cerca ugualmente nè mette a un ragguaglio ogni cosa, quando, pensato che sia meglio di bere acqua e di vedere un uomo, ne va in cerca: eppure, dovrebbe, di certo, se fossero affatto il medesimo *uomo* e *non uomo*. Ma come s'è detto, non c'è veruno, che non si veda guardarsi di certe cose e di certe no. Di maniera che, come apparisce, tutti credono che le cose stiano d'una maniera sola, e se non tutte, almeno il meglio e il peggio. E se lo credono, non perchè sappiano, ma perchè opinano, bisognerebbe che avessero molta più cura del vero, come la salute ha a curarla più un ammalato che non un sano: di fatto, chi opina,

al paragone di chi sa, è in una disposizione non sana rispetto al vero.

23. Oltre di che, quando pure tutte le cose stessero così e non così, c'è, di certo, il più e meno nella natura degli enti: giacchè non diremmo che tanto sia pari il due quanto il tre, nè che s'inganni altrettanto chi crede che il cinque sia quattro quanto chi il crede mille: ora, se non altrettanto, è chiaro che s'inganna meno quel primo, di maniera che sta più nel vero. Ora, se *più* qui vale *più vicino*, ci dovrebbe, di certo, essere un 1009. A
qualcosa di vero a cui stia più vicino il più vero: e se pure non ci fosse, ma di certo qualcosa di più fermo e di più vero c'è già; e potremmo oramai levarci di torno questo discorso sgangherato e che impedisce di fissar nulla col pensiero (1).

CAPO V.

DELL'OPINIONE DI PROTAGORA; DELLA SUA IDENTITÀ COLLA PRECEDENTE, E DELLA MANIERA DI CONFUTARLA.

1. Il ragionamento di Protagora deriva (2) anch'esso 1009. A 3.
dalla stessa opinione. Hanno tutti e due a essere o a non essere insieme (3). Di fatto, se tutto quello

(1) A questo punto (Index in Metaph. lib. IV. cap. IV. 4) il Suarez quistiona di che maniera si deva intendere, che nella verità ci possa essere un *più* ed un *meno*; ed osserva bene, che secondo la mente di Aristotile in q. l. si deve credere, che *solum ratione fundamenti aut maioris firmitatis seu necessitatis eius rei in qua veritas fundatur, potest una veritas dici maior alia.*

(2) Quali paiono le cose a me, tali sono a me: quali paiono a te, tali sono a te. Così Platone formola nel Teeteto (p. 152. *a.*) la dottrina di Protagora.

(3) Questa medesimezza d'origine e di significato si può, per es., mostrare così:

1. Tutto quello che m'apparisce è vero:

che si crede e che apparisce, è vero, è necessario che ogni cosa sia insieme falsa e vera. Giacchè parecchi hanno credenze contrarie gli uni agli altri, e ciascuno reputa in errore chi non crede a modo suo: di maniera che è necessario che la stessa cosa sia e non sia. E se è così, è necessario che tutto quello che si crede, sia vero; giacchè chi è in errore, crede delle cose contrarie a chi è nel vero. Perciò, se è tale la condizione degli enti, tutti gli uomini saranno nel vero. Adunque, è chiaro che amendue codesti ragionamenti derivano dallo stesso pensiero.

2. Però, il modo tenendi per combattergli non è lo stesso per tutti quelli che gli fanno. Chi ha bisogno di essere persuaso e chi sforzato. L'ignoranza di coloro i quali, per essercisi confusi, hanno preso a pensar così, è facile a curare; giacchè non s'ha ad affrontare le loro parole, ma la lor mente: ma quegli invece che dicono per dire, l'unico verso di sanargli è di redarguire il loro discorso in quanto consta di suoni e di vocaboli (1).

3. A quelli che ci si son confusi, i sensibili sono stati cagione di cascare in questa opinione che

2. Ma tutto che quello m'apparisce, può apparire in un modo contrario di quello che m'apparisce:

3. Dunque il contrario di quello che m'apparisce e che è vero, è anche vero.

1. Perchè il contrario di quello che m'apparisce, possa apparire ed esser vero, bisogna che la cosa che m'apparisce sia tale da produrre ora una modificazione ora la contraria, e perchè possa produrla bisogna che abbia non solo la natura che l'ha, ma anche la contraria di quella che l'ha, e perciò essere e non essere insieme:

2. Ma il contrario di quello che m'apparisce, può apparire etc.

3. Dunque etc.

E da capo si può ritornare da questa ultima conclusione alla prima proposizione, da cui s'è ricavata: perchè appunto se la natura degli enti è a questa maniera, può con eguale probabilità produrre le due impressioni contrarie, e queste devono con eguale legittimità dirsi vere.

(1) Come ha fatto più su nel cap. 4.

i contraddittorii e i contrarii [1] coesistano insieme, vedendo che de' contrarii si generano da una stessa cosa. Ora, se quello che non è, non si può generare [2], la cosa preesistente doveva già essere amendue que'contrarii: ch'è anche il parere d'Anassagora (che dice che ogni cosa sia mescolata in ogni cosa), e di Democrito; giacchè anche questo dice che il vôto e il pieno stiano del pari in ogni parte, quantunque il pieno sia ente e il vôto non ente.

4. Ora, a quelli, che da'sensibili son tirati a pensare così, diremo, che, in un senso, parlano giusto, in un altro, manca loro una cognizione. Giacchè l'ente ha due sensi [3]; di maniera che ci è un senso

(1) Si veda lib. V. c. 10. §. 1, e 2 n. Quantunque i contraddittorii siano diversi da' contrarii, pure in tutto questo capo sono congiunti insieme, per via che vi si vuol mostrare che la coesistenza de' contraddittorii non è solo logicamente ma realmente impossibile, e che i contrarii si possono considerare, in quanto all'escludersi l'un l'altro, come due contraddittorii reali. Di fatto, quest'esclusione reciproca, ch'è il carattere essenziale, anzi unico de' contraddittorii, e che è formolata nel principio stesso di contradizione, si ritrova del pari ne' contrarii, quantunque determinata altrimenti. (Vedi Waitz. Org. I. p. 309). Si badi che, secondo la teologia Cristiana de' contrarii *perfetti*, in ordine alla potenza assoluta, coesistono in Dio. La possibilità di questa coesistenza sarebbe stata negata da Aristotile. Vedi Suarez a q. l. qu. 5ª e Met. Disp. XLV.

(2) Ex nihilo nihil fit.

(3) « L'*ente* come il *non ente*, si dice in due sensi. Giacchè per ente s'intende sia l'ente in potenza, sia l'ente in atto: e del pari, per non ente s'intende sia l'assoluto non ente, sia il non ancora in atto, che vuol dire, l'ente in potenza: giacchè essendo l'ente in potenza nel confine tra l'ente ed il non ente, è come ente e non ente: e perciò la generazione procede dal non ente, ma non dal proprio e assoluto non ente. Di maniera che nulla vieta che la stessa cosa sia e non sia, purchè però si dica che sia in un senso e che non sia in un altro, non già che sia e non sia nello stesso senso. Giacchè l'ente in potenza è bensì, ma però potenzialmente; e non è, perchè non in atto.» Afrod. p. 668. *b.* 13 seg. Il seme è e non è l'albero: potenzialmente l'è, attualmente non l'è. - Si potrebbe enunciare così la dottrina d'Aristotile: il principio di contradizione s'applica all'essere, non al diventare delle cose: o altrimenti, ha luogo nelle cose, in quanto sono e non in quanto diventano: e perciò è il principio supremo di cognizione, perchè le cose non si conoscono se non in quanto

in cui può generarsi qualcosa dal non ente, e un senso in cui no: e la stessa cosa essere insieme ente e non ente, ma non però ente e non ente sotto lo stesso rispetto: di fatto, una stessa cosa in potenza può bensì essere amendue i contrarii, ma in atto no.

5. Oltre di che, gli richiederemo di badare, che tra gli enti ci è anche un'altra essenza, la quale non è punto soggetta nè a movimenti, nè a corruzione, nè a generazione di sorta (1).

6. Ora, in quanto alla verità delle apparenze, parecchi se ne sono del pari capacitati per ragion de' sensibili. Giacchè credono che non stia bene di giudicare del vero a norma de' pochi e de' molti, e che la stessa cosa, a certuni, gustata, par dolce, a certi altri amara: di maniera che se tutti ammalassero o tutti ammattissero, e due o tre soli rimanessero sani ed in cervello, questi pochi avrebbero l'aria di ammalati e mentecatti, e que' molti no. E di più, a parecchi animali pare delle stesse cose il contrario che a noi. Anzi, d'una stessa sensazione non ha sempre il medesimo parere uno stesso uomo. Ora, chi sa quali siano le vere e quali le false? Non sono, in effetto, più vera l'una che l'altra, ma del pari (2). Perciò Democrito dice, che o non ci è nulla di vero, o c'è ascoso (3).

7. In generale, la ragione per la quale dicono che tutto questo che appare al senso, deva per forza

sono, non potendo concepirsi, anche mentre diventano, se non fermandole in quel momento del lor divenire, nel quale si concepiscono.

(1) Vuol dire, il diventare non assolve tutta la natura dell'essere. Ci ha una specie d'essere che diventa, ed una che non diventa. A questa ultima appartengono i corpi celesti ed i principii motori, come si vedrà nel duodecimo, e s'accenna più giù § 18.

(2) Era un ragionamento usuale degli scettici. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I. 40 seg.

(3) Mullach. Democrit. p. 415.

esser vero, è che credono, che la intelligenza sia sensazione e questa alterazione [1]. Di fatto, se Empedocle e Democrito, e per farla breve, tutti gli altri son cascati in simili opinioni, non è dipeso da altro. Empedocle, in effetto, dice, che cangiandosi il temperamento, si cangia l'intelligenza.

Dietro al senso, nell'uom cresce la mente [2];

ed altrove:

Quanto varia natura, e tanto sempre
Varia il pensier [3].

(1) Rimprovera loro due confusioni: l'una dell'intelligenza colla sensazione; l'altra della sensazione coll'alterazione: il che, in linguaggio moderno, equivarrebbe ad aver perso di vista il carattere oggettivo dell'intelligenza, e scambiatolo non col soggettivo della sensazione, ma coll'estrasoggettivo della modificazione del sensorio. - Il Bonitz sbaglia a parer mio nell'intendere, che Aristotile voglia dire, che hanno confuso l'intelligenza colla sensazione, quantunque questa consista in un'alterazione e quella no. Ciò anche è vero, come risulta dal de An. II. 5. 417. *b*. 7, e Trendelenb. ivi p. 365. Ma è anche vero che Aristotile ammette bensì che veruna sensazione non si può fare senza alterazione, ma non però confonde l'una coll'altra (Phys. VII. 2. 244 *b*.), e che in queste dottrine, a pigliarle come l'espone lui, ci è davvero quest'altra confusione. Val meglio dunque la interpretazione mia, che del resto è quella dell'Afrodisio (Be. 669 *a*. 35 seg.). Non solo tutto il capitolo, ma il testo di questo periodo vi s'adatta meglio.

(2) Emped. Reliq. ed. Karsten. v. 318. - Se il verso d'Empedocle, citato anche nel de An. III. 3. 427. *a*. 23, abbia davvero il senso che gli si dà da Aristotile, sarebbe quistione vana ed inutile qui. Filopono (Comment. de An. III, c. l. P. fol. 3. *a*.) e dietro a lui il Karsten credono di sì (p. 258): Simplicio (al de An. III. c. l. f. 56. B.) e il Trendelenb. (al de An. l. c. 3. § 1. p. 449) credono di no. È più importante ad osservare, che tanto gl'interpreti citati quanto l'Afrodisio (p. 669. *b*. 12), lo Sturzio (Emp. Rel. p. 497) ed il Brandis (Gesch. I. p. 220 K) non pare che abbiano colto il senso, che Aristotile vuol dare al verso. Secondo loro, vorrebbe trovarci e ci sarebbe questa sentenza: la percezione de' sensibili è la fonte della scienza nell'uomo. Invece, dagli schiarimenti che Aristotile premette, e da' versi che aggiunge, come identici di significato, si vede che ci vuol trovare quest'altra sentenza: la mente nell'uomo si conforma allo stato attuale del suo sentire. Non devo l'osservazione al Bonitz, ma l'è anche sua (Met. p. 202). - Vedi anche PZ. I. p. 256.

(3) Emp. Rel. ed. Karsten. v. 319-320. - Il Boissonade fa delle buone osservazioni sulla lez. di questi due versi e sul senso d'una frase ne' versi seguenti di Parmenide. (Vedi PZ. vol. 2. p. 375).

e Parmenide s'esprime nella stessa maniera:

Qual delle membra flessuose all'uomo
È la temperie, tal viene la mente.
Chè quel che pensa, appunto è la natura
Delle membra nel tutto ed in ciascuno:
Giacchè pensiero è il suo soverchio (1).....

E d'Anassagora si menziona un detto a certi amici: che gli enti saranno tali per loro quali gli crederanno. Dicono che anche Omero (2) sia stato di questa opinione, perchè ha scritto che Ettore, quando per la ferita uscì di sè, giacesse *altro volgendo nella mente*, quasi che gli uomini, perso l'intelletto, intendessero ancora, ma non le stesse cose. È adunque manifesto, se tanto l'una quanto l'altra è intelligenza, che gli enti sono insieme così e non così.

8. Ma il più duro è quì. Se quelli che hanno meglio esaminato ciò che poteva essere il vero (e, di certo, son coloro i quali più lo cercano e l'amano), hanno di tali opinioni, e s'esprimono di questa maniera sulla verità, come non s'hanno di ragione a scoraggire i principianti in filosofia?

(1) Parm. Rel. ed. Karsten. v. 145-148. Il migliore interprete di questi versi è Teofrasto (de sensu 1. in *Philipson· ὕλη ἀνθρωπίνη.* p. 88 e 115): « Parmenide non ha determinato nulla, ma detto solamente che l'atto conoscitivo si fa d'una maniera o dell'altra, secondo che soverchia l'uno o l'altro de' due elementi: quando, di fatto, sopravanzi il caldo, il pensiero sia altro di quando sopravanza il freddo: e migliore e più puro quello che si fa mediante il caldo: pure anche questo abbisognare d'una certa proporzione. »

(2) Codesto non si trova detto di Ettore nel testo omerico, che s'ha oggi: bensì d'Epeo al c. XXIII. 698. Però il Trend. (de An. I. 2. 404. *b.* 29, § 5. p. 218) congettura che non ci sia sbaglio, ma che un verso colle parole che si citano qui, e dette di Ettore, manchi ora nel canto XXII, e dovesse una volta trovarsi, poco più giù o più su del verso 337. Il Bonitz (p. 202 Met.) gliene acconsente. - Si badi al *dicono:* mostra, che questa interpretazione d'Omero Aristotile non se l'ascrive; ma la cita come altrui. Ha già detto (I. 3. § 3. 983. b. 33. III. 4. § 15. 1000. *a.* 18.), che di questi arzigogoli su' versi omerici non se ne vuole mischiare.

Di fatto, il cercare la verità dovrebbe equivalere a un correr dietro agli uccelli. 1010. A

9. Ora, la cagione di tale dottrina in questi filosofi è, che cercavano bensì il vero negli enti, ma reputavano enti i soli sensibili: ora, in questi c'è molto d'indeterminato, e dell'ente in quel senso che si diceva più su (1). Perciò il loro discorso pare, ma non è vero. E si confà meglio a dire così, che non come Epicarmo contro Senofane (2).

10. Di più, vedendo come tutta questa natura sensibile si muova, e che di cosa che si cangia, non si può dire nulla di vero, conchiusero che non si possa dir vero di cosa, che si cangia tutta per ogni verso. Giacchè da questa veduta è scaturita la dottrina più estrema tra le citate: quella di coloro i quali professano d'eraclitizzare, quella appunto di Cratilo, che finì per credere che non si deva parlare, e moveva il dito solamente, e l'aveva con Eraclito per aver detto che non si poteva entrare due volte nello stesso fiume: neppur una, credeva lui (3).

(1) « Ne' sensibili c'è molto d' indeterminato, o, vuol dire, di materia e di ente meramente potenziale, che è, come s' è detto avanti, un ente che sotto un aspetto è, sotto un altro no, e sta nel confine dell'ente proprio e vero e dell'a dirittura non ente. » Afrod. 670. a. 29. L'ente sensibile è l' ente soggetto al diventare, ma con certe restrizioni, come si vedrà più giù.

(2) Cosa dicesse, « incertae est coniecturae relinquendum. cf. XIII. 9. 1086. a. 16. Stallb. ad Plat. Theaet. 152 E. Hermann. Plat. Syst. I. p. 305. Grysar. Dor. com. p. 115. » Bonitz p. 202. Vedi Schwegler p. 179. Comunque sia, Epicarmo, nemico delle dottrine eleatiche, aveva dovuto sbertare Senofane alla maniera de' comici. - Vedi in Schwegler p. 178 confutate le interpretazioni, che voglion dare di questo luogo il Karsten e il Cousin. La mia è conforme all' Afrodisio. 670 *b*. 1 seg.

(3) « Credeva che non si dovesse dir nulla, perchè veruna cosa dura il tempo che ci bisogna ad enunciarla: giacchè quella cosa che fa il soggetto del discorso, qualunque sia, a cagione del fluire perpetuo, è tutta nell' alterarsi e nel diventare altra, di maniera che quello che se ne dice, non s'accorda mai con quello che la è. Perciò pretendeva, che quella tal cosa si mostrasse solo col dito senza chiamar la pietra o legno o oro

11. Ora, contro questa opinione noi diremo che, davvero, ciò che si cangia, dà loro un ragionevole appicco di credere che non sia, mentre si cangia. Quantunque ci sia da dire anche quì: giacchè ciò che perde, ha però qualcosa di ciò che si va perdendo, ed è necessario, che qualcosa di ciò che si genera, già sia (1). E in somma, se qualcosa si corrompe, ci avrà pure ad essere qualcosa che sia: e se qualcosa si genera, è necessario che sia così quello *da cui* come quello *mediante cui* si genera e che non si vada all'infinito (2). Ma lasciando star questo, diciamo piuttosto, che il cangiare nella quantità (3) non è lo stesso del cangiare nella qualità (4). Sia pure, adunque, che nella quantità non dura nulla: che fa? Noi conosciamo ogni cosa mediante la specie (5).

o altro: giacchè queste enunciazioni non si trovano mai vere per l'alterarsi continuo e il mutarsi essenziale della cosa: dove quello che si mostra col dito, sarà pure ciò che è mentre si mostra » Alfod. p. 670. b. 22 seg. - Vedi Plat. Theaet. p. 179.

(1) Il diventare non assorbe tutta la natura dell'essere che diventa. Nell'essere che diventa, c'è sempre qualcosa che non diventa.

(2) Il diventare non spiega l'essere, ma n'è spiegato. È qualcosa che vien dopo l'essere: lo suppone.

(3) Il cangiamento nella quantità è il moto d'aumento e decremento (Phys. VII. 2. 243. a. 9. e altr. v. V. 13.).

(4) Prende *qualità* nel senso particolare di *forma* (V. 14. § ult. Cat. 8. 10. a. 10 seg.). Però intende qui per cangiamento nella qualità la produzione o distruzione della forma specifica d'una cosa: che è quello che chiama altrove *generazione* e *corruzione*, dichiarando che la forma non si genera nè corrompe per sè. Avrò occasione di parlarne altrove.

Se qui Aristotile usa *qualità* nel senso che le attribuisce nel 6. 14. del V., e forse nelle Categorie, l'esclude come nella Fisica, dall'esser soggetta all'alterazione in questo senso di forma od essenza: dove che l'alterazione è il cangiamento nella qualità intesa come proprietà o disposizione propria o accidentale d'una forma od essenza. Vedi Weisse. Arist. Physik. p. 627.

(5) La specie della cosa è la conoscibilità sua, e non è soggetta al diventare, non potendo che o essere o non essere. Gli esseri in quanto conoscibili, sono e non diventano. Quindi un'altra restrizione del diventare. L'essenza ideale gli si sottrae; ora, l'essenza ideale è la cosa stessa: come si vedrà ne' libri VII e VIII.

12. Oltre di che, quelli che pensano a quel modo, meritano che si rimproveri loro che per aver visto che accada così nella minor parte de'sensibili, hanno affermato il medesimo di tutto l'universo. Giacchè questa sola regione di sensibile che ci circonda, avvicenda di continuo corruzione con generazione (1): ora, questa è, come a dire, un bricciolo rispetto al resto dell'universo: di maniera che sarebbe più giusto di assolvere questi sensibili per via di quegli altri, che non di condannare gli altri per via di questi.

13. Di più, si vede, che potremo a questi rispondere quello stesso che s'è detto un pezzo fa: giacchè s'ha loro a mostrare e a persuadere, che una natura immobile c'è (2). Quantunque, di certo, a costoro che affermano l'essere insieme col non essere, vien fuori piuttosto, che tutto stia in quiete che non che tutto si muova. Di fatto, non ci sarebbe nulla, in cui una qualunque cosa si potesse cangiare; quando ci fosse già tutto in ogni cosa (3).

(1) Vedi § 10.

(2) Il primo motore. - Vedi lib. 12. Ci è un essere, in cui l'esclusione del diventare è per ogni parte assoluta. Negli esseri, di cui parla al § 12, l'esclusione non è così intera; giacchè se i corpi celesti non sono soggetti nè al moto d'aumento, o di decremento, nè a quello di alterazione, sono pure soggetti al moto di traslazione.

(3) Il carattere d'immobilità del motore primo gli risveglia nella mente un pensiero che aggiunge qui per appendice a tutto il ragionamento. Ed è che quegli i quali affermano la coesistenza dell'essere e del non essere, non che credere perpetuo il movimento, dovrebbero credere perpetua la quiete: e perciò invece di pensare che tutto diventi, bisognerebbe che pensassero che non diventi nulla. Il che torna a dire, che nè il concetto nè il fatto del diventare si spiegano ammettendo la verità simultanea de'contraditorii, anzi si rendono impossibili.

Fin qui Aristotile ha dedotte le ragioni che si cavano dalla natura dell' ente contro a quelli che negano che sia soggetto al principio di contradizione. Come nel capitolo quinto s'è sforzato di dimostrare che ci è un concetto certo e distinto di ciascuna cosa, così in questa parte del sesto ha fatto il suo meglio per convincere i suoi avversarii di buona fede, che l'ente, in quanto ente, è qualcosa di fisso e di fermo. E perchè

14. In quanto poi alla verità, s'ha a dire, che non ogni apparenza è vera (1). In primo luogo, il senso non è punto bugiardo sul proprio (2): e poi la fantasia (3) non è tutt'uno col senso (P).

non gli si opponesse il diventare, durante il quale una cosa è ad un tempo e non è quella che dovrà essere, accetta il fatto del diventare dell'essere, ma mostra che nè il concetto d'ente nè quello di non ente ci hanno valore identico. Giacchè *non-ente* vi equivale a *ente potenziale*, ed *ente* ad *ente in atto*. Di maniera che il principio di contradizione non ci ha che fare, non essendo contradittorio il *non ente* di cui c'è una parte in quello che diventa, coll'*ente* di cui anche partecipa. Ma perchè se non ci fosse altra idea e natura di essere, che quella che si manifesta nel diventare, il principio di contradizione non avrebbe più luogo di applicarsi, mostra i limiti tra' quali il diventare si deve circoscrivere, e come non già l'essere in quanto si converte col diventare, ma l'essere in quanto assoluto e fisso, spieghi la sussistenza e la conoscibilità delle cose.

Non pare che il Bonitz abbia colta la forza e l'intenzione del ragionamento aristotelico: altrimenti, mi pare, non ci avrebbe scoverto tutti que' difetti che gli ha apposti (Met. p. 204).

(1) Come l'apparenza è il proprio riverbero che danno gli enti nel soggetto senziente, se la loro natura fosse quale la suppongono quelli che negano il principio di contradizione, ogni apparenza sarebbe vera. S'è visto già al § 1: se tutto fosse e non fosse nel tempo stesso, tutte le apparenze sarebbero vere del pari. Perciò dopo aver dedotte le ragioni contro alla negazione diretta del principio di contradizione, deduce qui quelle che si possono cavare dalla natura del soggetto senziente contro alla verità di ogni apparenza. Comincia dal fissare le condizioni d'una apparenza vera.

(2) Aristotile chiama oggetti *proprii* de' sensi quelle qualità sensibili, che hanno un sensorio speciale, ordinato a sentirle: le qualità tattili, i colori, i gusti, i suoni, gli odori: *comuni* quelle che non ne hanno, che cadono sotto parecchi sensi, e la cui sensazione dipende dal confronto dell'impressione che un oggetto ha fatto sopra due o più sensorii: il movimento, per esempio, la grandezza, il numero etc. (De An. II. 6. 418. a. 9-20 e Trend. p. 368 seg.).

La *fantasia*, credo io, in questo luogo corrisponde, a quella facoltà, che nella psicologia moderna si chiama *percezione sensitiva* (de An. III. 11. § 1. e Trend. p. 538). Ma in generale ha in Aristotile un senso più largo, e comprende anche dell'altre facoltà. Abbraccia, in somma, tutte quelle che hanno per motivo e fonte, il fatto che è dato come carattere essenziale della facoltà fantastica: giacchè fantasia secondo la definizione d'Aristotile è il movimento, che si produce nell'animo dietro l'atto del senso (l. c. 3. § 13. 429. a. 1).

(3) Queste parole riusciranno più chiare a chi bada che le due parole corrispondenti in greco a *fantasia* ed *apparenza* hanno lo stesso radicale: giacchè apparenza si dice *fenomeno*, che viene come fantasia da φαινειν, *apparire*, quantunque Aristotile nel de An. III. 3. p. 329. *a.* 2., con quella

15. Dipoi, c'è davvero da maravigliarsi, se si son confusi a decidere, se le grandezze e i colori siano tali quali paiono di lontano o quali davvicino: o se quali paiono a'sani o quali agli ammalati: o se sia più greve quello che par greve a un fiacco o quello che a un forte. Che, del resto, non lo pensino, si tocca con mano: nessuno almeno, per avere di notte immaginato d'essere in Atene stando in Libia, s'incammina all'Odeone (1).

16. Di più, l'opinione d'un medico, come osserva anche Platone (2), e quella d'uno che non sappia di medicina, non sono autorevoli del pari: quando, per esempio, si tratti di giudicare, cosa deva o non deva essere sano.

17. Di più, perfino nelle sensazioni, un senso non è tanto autorevole sulla materia d'un altro senso, quanto sulla propria, o tanto da lontano quanto davvicino (Q): del colore giudica la vista, non il gusto, del sapore il gusto, non la vista:

felicità d'etimologie propria degli antichi, la faccia derivare da φάος *luce*, perchè senza luce non si vede, e l'occhio è il senso principale.

Codesta radice comune delle due parole fa nel greco capire meglio e più prontamente la ragione e il senso di questa obbiezione. Io non ho usato *fenomeno*, perchè aveva scritto altrove *apparenza*: e perchè se avessi adoperato fenomeno sempre, la chiarezza, forse, negli altri luoghi n'avrebbe scapitato. In somma, vuol dire, che quando anche s'ammettesse che ci sia verità in ogni apparenza, non si dovrebbe rimproverare al senso che l'impressione sua sia ora in un modo ora nel contrario, ma bensì alla fantasia che percepisca ora d'una maniera, ora della contraria, una impressione identica. Di maniera, che questa varietà ed equivalenza delle apparenze non potrebbero esser allegate contro alla determinazione e fissità ed uniformità dell'oggetto sensibile e della sua impressione, ma sarebbero un fatto meramente soggettivo. Questo § del resto è inteso in maniera diversa. A me par buona la mia: chi non si contenta, veda l'Afrodisio (p. 672. *a*. 34), l'Aquinate (Lect. XIV. *a*. p. 52. A.), il Nifo (p. 218), lo Scaino (p. 154), il Bonitz (p. 205).

(1) L'Odeone era un ritrovo in Atene, dove la gente conveniva ad assistere alle gare dei sonatori di flauto e di cetra, ed assegnare il premio a chi sonava meglio. Vedi Schol. Be. p. 673. cod Reg. 1. man. 2 man.

(2) Plat. Theaet. 178 c. 171 e

ciascuno de' quali non dirà mai e poi mai sulla stessa cosa nello stesso tempo che sia così e all'in contrario. Anzi, questa contrarietà di sensazioni non cade, neppure in tempi diversi, sulla modificazione stessa, ma su ciò a cui la modificazione spetta. Vo' dire lo stesso vino, o cangiandosi esso, o cangiandosi il corpo, può parere quando dolce e quando non dolce: ma il dolce, di certo, non s'è cangiato mai da quello che gli è quando sia: e il senso ne dice sempre il vero, e ciò che avrà a esser dolce, dovrà pur esser a quella tal maniera. Quantunque tutti questi discorsi gittano per terra appunto questo; siccome non c'è essenza di nulla, e così non ci è nulla di necessario: giacchè il necessario non può essere altrimenti da quello che è, di maniera che se qualcosa è per necessità, non potrà stare così e all'in contrario (1).

18. Del resto, se ci è solo il sensibile, non ci sarebbe nulla, se non ci fossero gli enti animati: giacchè, senza questi, non ci potrebb'essere sensi. Ora, che non ci sarebbero sensibili nè sensazioni, forse è vero (di fatto, la sensazione è una modificazione di chi sente): ma che non ci fossero, anche senza i sensi, que' sostrati che producono la sensazione, sarebbe impossibile; giacchè la sensazione, non è, di certo, sensazione di se stessa; ma c'è qualcos'altro di diverso dalla sensazione, che deve di necessità essere anteriore alla sensazione, perchè
1011. a il movente è di sua natura anteriore al mosso: e che siano termini reciproci, non leva (2).

(1) Ritorna quello che ha detto, che è impossibile di dimostrare, o altrimenti di mostrare necessaria una conclusione, quando non s'accetta il principio stesso della dimostrazione.

(2) Quest'argomento è cavato non dalla natura dell'ente, nè da quella del soggetto senziente, ma bensì dalla natura del sensibile in quanto tale.

CAPO VI.

CONTINUAZIONE.

1. Ma c'è di quelli che, chi di buona fede e chi a posta, muovono un dubbio. Dimandano chi deva essere il giudice di chi sia sano o, con una parola, di chi in ciascuna cosa giudichi rettamente. Dubbii di questa sorta equivalgono a dubitare, se noi dormiamo ora o siamo svegli. TOM. A 3.

2. Se non chè simili dubbii valgono tutti lo stesso. Costoro pretendono che si dia ragione di tutto; giacchè cercano un principio ottenuto anch'esso per via di dimostrazione: poichè, di certo, che già non siano persuasi, si vede a' loro atti. Come diciamo, la loro ubbia è questa: cercano una ragione di cose di cui non ci è ragione, il principio della dimostrazione non potendo essere una dimostrazione. Se non che quelli che patiscono di quest'ubbia, si persuaderebbero di leggieri: la non è dura ad intendere. Ma quelli che ragionano per essere sforzati, cercano l'impossibile: pretendono

In quanto al non potere la sensazione avere se stessa ad oggetto: vedi de An. 11. 5. 417 b. 16 seg.

Se tutta quanta l'essenza dell'ente sensibile consistesse nel carattere di sensibile senz'altro, è chiaro che, mancando la condizione della sua sensibilità, che è una natura senziente, in cui si faccia viva ed attuale, verrebbe meno del tutto l'ente stesso sensibile. Invece, se nell'ente sensibile, oltre la sensibilità, ci ha - ed è l'essenza sua - quel tanto d'essere che n'è il sostrato, non mancherebbe l'ente stesso al mancare della natura senziente, ma sola la sensibilità sua. Ora, se s'ammette che l'ente sensibile abbia questo tanto d'essere, come radice che germogli fecondata da un'altra natura, s'avrà a dire:

1. Che non è vera ogni apparenza. Di fatto, quel sostrato, essendo qualcosa di fermo per sua natura, è buono a produrre legittimamente una tale apparenza e non una tale altra.

2. Che non è vero solo quello che appare, giacchè quel sostrato non appare, non è fenomenale ed è veramente. Vedi l'Afrod. p. 674.

che si riducano a contraddirsi, principiando dall'affermare loro i contradittorii [1].

3. Poi, non potrebbe essere vero tutto quello che appare, se non nel caso, che fosse relativa ogni cosa e non ce ne fosse veruna che stesse da sè; giacchè quello che appare, appare a qualcuno: di maniera che chi dice, che sia vero tutto quello che appare, fa consistere ogni entità in una relazione. Perciò quelli che vogliono essere sforzati dal ragionamento, e pure si contentano di ragionare, bisogna che si guardino ed avvertano, che non è già vero quello che appare, ma quello che appare a chi appare e quando appare e per quella via e in quella tale maniera che appare. Se, mettendosi a ragionare, non determinano così la loro tesi, accadrebbe loro di cascare subito ne'contradittorii. Può, di fatto, alla stessa persona una cosa parer mele alla vista e al gusto no: e alla vista di ciascuno de'due occhi non parere identica una stessa cosa, quando siano disuguali. Poichè, di certo, a quelli, che, per le ragioni già dette, affermano, che quello che appare è vero, e che perciò ogni cosa non sia più falsa che vera (perchè non appare lo stesso a tutti nè sempre lo stesso ad uno stesso, anzi parecchie volte appaiono insieme cose contrarie: il tatto per esempio se s'intrecciano le dita dà due oggetti, dove la vista ne dà uno [2]), a questi tali [3], ripeto, si può dire, che

(1) Vedi capo VI. § 1.

(2) De insomn. 2. 460 b. 20. - Problem. 35. 10. 965. a. 36 : 31. 11. 968. b. 11. Vedi 31. 17. Se accavalcate le dita fate girare una palluccia tra' due polpastrelli, vi pare di girarne due, perchè percepite, divise e rivolte in fuori, le due metà convesse dell'orbita; di maniera, che obbligato a compire le due percezioni, le integrate di per voi, e ciascuna metà vi diventa un'orbita intera. Si veda la chiara spiegazione del Muller nella Fisiologia del Tommasi, vol. 2. p. 449.

non però appaiono cose contrarie ad uno stesso senso, e secondo lo stesso rispetto, e della stessa maniera e nello stesso tempo: di sorta che qui almeno s'avrebbe del vero. Ma forse appunto per questo, quelli che parlano non perchè dubitino, ma per parlare, sarebbero sforzati a dire, che non s'avrebbe già del vero, ma del vero a qualcuno. E come s'è già detto prima, dovrebbero fare ogni cosa relativa a qualcos'altro e alla opinione e al senso, di maniera, che non ci sia stata, nè sia per esserci cosa veruna, se non c'è uno prima che l'opini. Che se ci fosse stata, o ci fosse per essere, si vede, che allora ogni cosa non sarebbe relativa all'opinione.

4. Di più, una cosa sola, se l'è una sola, si riferisce a un'altra sola, o a qualcosa almeno di determinato: siano pure lo stesso il doppio e l'uguale: di certo, l'uguale non si riferisce al doppio. Adunque, se in relazione all'opinante è lo stesso *uomo* e l'*opinato*, non sarà uomo l'*opinante*, ma l'*opinato* (1).

5. E di più, se ciascuna cosa in tanto è, in quanto si riferisce all'opinante, l'opinante sarà una infinità di specie (2).

(1) Dimostrato che, secondo la dottrina di Protagora, l'essenza d'ogni cosa dovrebbe consistere in una relazione, aggiunge qui, che neppure così la si potrebbe loro dar vinta. Di fatto, ogni relazione ha un concetto determinato: la relazione d'uguale non vale lo stesso della relazione di doppio. Se però la natura dell'uomo consiste in una relazione con chi pensa l'uomo, il concetto dell'uomo sarà d'essere un pensato. Ora, se questo è il concetto della relazione che è l'essenza dell'uomo, e se ogni relazione ha un concetto unico e determinato, e se la relazione di *pensante* esprime un concetto diverso dalla relazione di *pensato*, l'uomo, che è un pensato, non potrà essere un *pensante*.

(2) C'è di più un secondo assurdo. Se ogni cosa consiste in una relazione col pensiero, non solo non ci sarà punto un pensante, non ci potendo essere se non dei *pensati*, quando l'essenza d'ogni cosa è d'essere un *pensato;* ma ancora, se mai ci fosse, sarebbe, egli solo, infinite cose specificamente diverse, dovendo essere questo pensante unico tutti i pensati e perciò tutte le cose possibili.

6. E su questo punto, che il più saldo di tutti i giudizii sia, che non possono essere insieme vere le proposizioni opposte, e sulle conseguenze che vengon fuori a chi afferma che possano, e sul perchè l'affermino, ci basti quello che se n'è detto. Ora, poichè è impossibile che le contraddittorie siano insieme vere della stessa cosa, si vede, che i contrarii non possono neppure sussistere insieme nel medesimo. Giacchè di due contrarii l'uno è tanto privazione dell'altro, quanto l'altro dell'uno; e privazione d'essenza (1), si badi: ora, la privazione (s) è negazione unita a un certo determinato genere (2). Se è adunque impossibile di affermare e negare insieme la verità, è impossibile ancora, chè i contrarii coesistano insieme, altro che tutti e due sotto un rispetto, o l'uno sotto un rispetto, e l'altro assolutamente (3).

Si vede che non trovo punto necessario di dipartirmi dalla volgata ed accettare nel testo la lez. dell'Afrodisio secondo la quale avrei dovuto tradurre: *l'opinante sarà in relazione a cose infinite di specie* (πρὸς ἄπειρα τῷ εἴδει). Il Bon. (Met. p. 211) è d'opinione contraria alla mia: ma s'accorda meco lo Schwegler (III. p. 182).

(1) Si veda più su cap. 2. § 7. e lib. V. cap. 10 e 22. lib. 10. ecc.

(2) Già in alcuni dei paragrafi precedenti ha confutato coloro i quali negavano il principio di contradizione, appunto come se questa loro negazione equivalesse ad ammettere la coesistenza simultanea dei contrarii. Perciò l'osservazione che aggiunge qui, se non è a luogo, certo è a proposito.

È poi chiara. Aristotile chiama *contradizions* (e per l'uso ora diverso non ho potuto seguire del tutto la sua maniera di parlare ed ho detto *contradittorii*) una proposizione complessiva formata di due contraddittorie. Ora queste due in tanto sono contraddittorie in quanto l'una non può esser vera se è vera l'altra, o, oggettivando, in quanto se l'una esprime la natura reale d'una cosa, non può esprimerla anche l'altra. Purchè adunque restino in questa opposizione, l'essenza della *contradizione* non manca. Ora restano, se a' termini che s'appongono d'una maniera assoluta od astratta (veggente - non veggente), se ne sostituiscono altri, che s'oppongono d'una maniera relativa e concreta *(veggente-cieco)*: che è a dire de' termini contrarii. Vedi più su cap. 5. § 3. n. 2.

(3) Nel bigio, per esempio, ci è il bianco e il nero: ma sotto un ri-

CAPO VII.

DEL PRINCIPIO DEL MEZZO ESCLUSO FRA I CONTRADITTORII.

1. Anzi, non ci può essere niente di mezzo fra' contradittorii [1]: ma d'una qualunque cosa è necessario di negare o affermarne una qualunque altra [2]. Chi, non ch'altro, definisca cosa sia il vero e il falso, lo vede chiaro. Giacchè il falso sta nel dire che quello che è, non sia, e quello che non è, sia; e il vero nel dire, che quello che è, sia, e quello che non è, non sia: di maniera che anche chi dice che quel mezzo [τ] sia o non sia, dovrebbe dir vero o falso. Ora, a dirlo, non si direbbe, nè che l'ente sia, nè che il non ente non sia [3]. 1011. B 23.

spetto l'uno e l'altro, non assolutamente nè l'uno nè l'altro. Le ali picchiettate d'una farfalla saranno bianche e nere anch'esse: ma qua bianche e là nere: perciò così il bianco come il nero c'è solo sotto un rispetto. Un etiope è tutto nero: pure ha i denti bianchi: qui il nero ci è come colore totale: il bianco solo rispetto a' denti, come colore parziale.

(1) Alcuni Scolastici credevano, contro Aristotile, che il principio del mezzo escluso fosse anteriore a quello di contradizione, perchè formolato affermativamente; ora, l'affermazione è anteriore alla negazione: altri (Javell. lib. 4. Metaph. qu. 9.) che fossero identici. Il Suarez (Disp. III. Sect. 3. IV) confuta gli uni e gli altri.

(2) Una sola d'una sola, si badi. Bisogna che una sola cosa o s'affermi o si neghi d'un'altra sola. Che se son più le cose che s'affermano o si negano, e più quelle di cui s'affermano o si negano, non ci è più una sola contradittoria complessiva, ma parecchie. Vedi l'Afrod. p. 680. *a.* 23. seg.

(3) Ecco il raziocinio in forma:

D'ogni qualunque cosa che si possa concepire ed ammettere, si dice il vero, affermando che la sia, se è, o che la non sia, se non è: e si dice invece il falso, affermando che la sia, se non è, o che la non sia, se è.

Ma del mezzo fra i contradittorii non si dice nè il vero nè il falso, affermando che sia o che non sia.

Dunque il mezzo escluso non si può nè concepire nè ammettere.

La seconda premessa si prova nelle ultime parole: *ora a dirlo* ecc.: ed equivalgono a dire, che del mezzo non si dice nè il falso nè il vero, perchè ad affermare che il *non ente nè ente sia*, non s'afferma nè che l'*ente sia* e il *non ente non sia*, nel che consiste il vero, nè che il *non*

2. Di più [1], questo qualcosa di mezzo o sarebbe come il bigio tra il bianco e il nero [1] ovvero come il *nè l'uno nè l'altro* tra uomo e cavallo [2]. Ora, se di quest'ultima maniera, non andrebbe mai soggetto a cangiamento; di fatto, il cangiamento accade dal non buono al buono o da questo al non buono: e invece è quello che si vede sempre, non ci essendo cangiamento altro che negli opposti e negl'intermedii [3]. E se il mezzo è dell'altra maniera ma sempre tra contradittorii, ci sarebbe del pari una generazione del bianco non
nota. A dal non bianco [u]; e chi l'ha mai vista? [4]

ente sia e l'*ente non sia*, nel che consiste il falso. E non s'afferma nè l'uno nè l'altro, perchè nè l'*ente* nè il *non ente* è soggetto della proposizione, in cui s'afferma, che il *non ente nè ente* sia o non sia. Nessuno di certo avrà bisogno ch'io aggiunga che il mezzo tra l'ente e non ente sarebbe appunto il *non ente nè ente*. - Vedi l'Afrod. l. c.

(1) Bastava il primo argomento se Aristotile avesse voluto dimostrare solamente la verità logica del principio del mezzo escluso. Ma come intende dimostrarne anche la realità oggettiva, del modo stesso che ha fatto per il principio di contradizione, aggiunge qui degli altri argomenti, diretti a mostrare come il mezzo fra i contradittorii ripugna alla natura dell'ente.

(2) O è una negazione parziale, rispettiva di ciascuno de' due termini contradittorii, o una totale assoluta. Adunque, qui si propone un dilemma, e affermandosi che tutte e due le sue membra son false, bisognerebbe che in quello che segue, si dimostri che il mezzo fra' contradittorii non potrebbe ritrovarsi nè tra due contradittorii appartenenti allo stesso genere, nè tra due contradittorii appartenenti a diverso genere.

(3) Comincia dal secondo membro. Ogni generazione si fa da un contrapposto all'altro (dal non bianco al bianco), attraverso alcuni intermedii, che sono la sintesi e l'unione simultanea e progressiva dei due contrapposti dei quali l'uno va sempre diminuendo e l'altro aumentando fino al compirsi della generazione; così tra il nero ed il bianco c'è il bigio, colle varie sue sfumature: giacchè *o non è nero ancora e il bianco muore*, o viceversa, non è ancora bianco e va morendo il nero. Ora; se in luogo di contrarii ponete due contradittorii di diverso genere, e supponete un mezzo tra' due, codesto mezzo, all'incontrario d'ogni altro mezzo tra opposti, non si potrebbe generar mai, nè per ciò essere un intermedio di operazione. Per provare, che un mezzo tale non si genererebbe, non si serve di veruno argomento: provoca al fatto.

(4) Se il mezzo si suppone tra'contradittorii nello stesso genere, sarà in questo simile al mezzo tra' contrarii, che appartengono anch'essi allo

3. Di più, ogni cosa, che la mente pensi o intenda (v), o l'afferma o la nega: il che risulta chiaramente dalla definizione di quando coglie il vero

stesso genere, ma differirà, in quanto i termini tra' quali tramezza, non si devono già concepire, come due termini reali, la forma dell'un de' quali sia privativa di quella dell'altro, ma come due termini, de' quali l'uno è una pretta negazione dell'altro. Il *bigio*, per es. come mezzo tra contrarii, è intermedio tra il bianco ed il nero: ma come mezzo tra contradittorii sarebbe intermedio tra il *bianco* ed il *non bianco*. Ora, il mezzo tra questi due contradittorii s'avrebbe a enunciare il *non bianco nè non bianco*: di maniera, che se la generazione passasse attraverso codesto mezzo, ci sarebbe una generazione dal *non non bianco*; che è contra l'esperienza: nella quale si vede che si genera dal *bigio*, che è un *non bianco*, cioè a dire una privazione incipiente del bianco, non dal *non non bianco*, che equivarrebbe ad una negazione affatto indeterminata, e non possibile a fissar col pensiero. Vedi Al. Afrod. 680. *b*. 11. seg.

Aristotile poteva pigliare un' altra strada, e dubito se non l'abbia presa. Poteva cioè dimostrare, che se ci è un mezzo tra' contradittorii, non potrà essere come qualcosa d'intermedio tra l'uno e l'altro, avente dell'uno e dell'altro, ma come qualcosa escludente affatto l'uno e l'altro: e poi provare, che un simile mezzo se ci fosse stato, avrebbe resa impossibile tra' due opposti la generazione. Che il mezzo non possa essere della prima maniera, è facile a capire e a far capire. Di fatto, un mezzo a quella prima maniera è un intermedio tra contrarii non tra contradittorii, ed è una affermazione rispettiva di tutti e due, non una mera negazione parziale.

Dicevo che dubito, che Aristotile non abbia fatto davvero proprio come a me sarebbe parso il meglio. Di fatto, il testo soffrirebbe questa interpretazione, e m'ha ritenuto dal presentarla per vera solo l'autorità che riceve l'altra dal consenso degli Scoliasti e degli Scolastici e di tutti. Avrei avuto per me - m'accorgo ora - la traduzione de' due Francesi, autorità non sicura nè esplicita.

Comunque sia, se si volesse interpretare come dico io, si dovrebbe dire che Aristotile, proposto il dilemma, ne trascurì poi affatto il primo membro, parendogli evidente, che il senso che ci si dà al *mezzo*, non è quello in cui si può intendere il mezzo fra' contradittorii. In questo caso, le ultime parole si dovrebbero tradurre così: « Se però ci è un mezzo fra' contradittorii, e' ci sarebbe una generazione del bianco non dal non bianco: e chi l'ha mai vista? » Equivarrebbe a un ribadire quello che ha già detto.

Si accetti o no, se non la forza, l'intenzione dell'argomento è questa. Aristotile dimostra che non ci può essere mezzo tra' contradittorii, mostrando, come, se ci fosse, si sottrarrebbe alla capacità che deve avere ogni mezzo tra' contrarii, di poter essere un intermedio di generazione. Ora, gli si potrebbe dimandare perchè il mezzo fra' contradittorii deve esser soggetto alla stessa condizione del mezzo fra' contrarii? e con questo, mi pare, vedrebbe da sè di non essere riuscito a dimostrar nulla.

o cade nel falso. Quando, cioè, negando e affermando, congiunge a questa maniera, sta nel vero; quando a quest'altra, nel falso (1).

4. Ancora, se non si dice per dire, cotesto mezzo ci dovrà essere tra tutti a dirittura i contradittorii: di maniera che uno nè starà nel vero, nè non starà nel vero. E ci sarà qualcosa oltre l'ente e il non ente: di maniera che ci sarà un'altra sorta di cangiamento, oltre alla generazione e la corruzione (2).

5. Di più, ci dovrà anche essere in tutti que' generi, ne'quali la negazione importa l'affermazione contraria; ci sarà per esempio, tra' numeri il numero nè dispari nè non dispari (3). Che

(1) In ogni percezione intellettiva complessa, immediata o mediata, ci è implicito un giudizio necessariamente o vero o falso; e perciò non ci può essere un giudizio nè vero nè falso, come pure dovrebbe, se ci fosse un mezzo tra' due contradittorii di vero e di falso.

Questa ragione è cavata dalla natura del soggetto pensante: seguono argomenti indiretti *ab absurdo*.

(2) La generazione è dall'ente al non ente: la corruzione dal non ente all'ente.

(3) Fra' contradittorii non ci ha mezzo perchè l'affermazione dell'uno importa l'esclusione dell'altro e niente più. Fra' contrarii ci ha degli intermedii, perchè la realità dell'uno può non essere intera, e quello che le manca, averlo di reale l'altro. Perciò tra contrarii c'è degli intermedii, sempre che sono degli estremi d'un processo generativo. Ma ci sono alcuni contrarii dall'uno all'altro de'quali non si passa mediante una generazione, e che sono sempre o tutto l'uno o tutto l'altro, acquistando sempre l'attualità loro in un attimo, percepita ad ogni volta con un atto semplice dell'intelligenza. Che questi contrarii siano così, dipende non da loro stessi, ma dalla natura del concetto generico, di cui sono la contrarietà specifica. Quando simili contrarii assolvono in due tutta la comprensione del genere, allora l'affermazione dell'uno deve importare l'esclusione dell'altro come appunto ne' contradittorii. Con questa differenza che il contrario escluso non è una mera e semplice negazione del contrario che s'afferma: ma è invece un'affermazione effettiva indicante una certa natura specifica distinta che si dichiara non competere al soggetto di cui si tratta. Tutto ciò sarà chiaro esemplificando. Il concetto generico di numero si divide in due contrarietà specifiche, il pari e il dispari: il numero non diventa di pari dispari, ma è o l'uno o l'altro. Di maniera che non ci è intermedio tra *pari* e *dispari* e si riferiscono tra

è impossibile: si vede, non ch'altro, dalla definizione (1).

6. Di più, s'andrà all'infinito; e gli enti non saranno solo la metà più di quanti sono (2), ma di più anche. Giacchè si potrà oltre all'affermazione e negazione, negare anche codesto mezzo: è negato, sarà qualcos'altro: perchè sarà diversa l'essenza sua (3).

7. Di più, se uno dimandato se una cosa è bianca, risponde che no, non le ricusa (x) altro che l'essere: ora, il non essere è appunto negazione (4).

loro come due contraddittorii, con questo però che ad affermare che un numero sia *pari*, non s'esclude solamente che sia *non pari*, ma s'include anche che sia *pari*, come ad affermare che sia *non pari* non s'esclude solamente che sia *pari*, ma s'include che sia *dispari*. Ora, è evidente che tra contrarii di questa sorte non ci può esser *mezzo*, l'affermazione dell'uno importando immediatamente la negazione dell'altro e viceversa. Adunquè non ci potrà esser *mezzo* neppure tra contraddittorii, a' quali questi contrarii rassomigliano, e appunto perchè rassomigliano non hanno *mezzo*. Se ci fosse ne' contraddittorii, dovrebbe anche essere in questi contrarii.

(1) Del numero, intende l'Afrodisio, nella cui definizione entra la distinzione delle due sue specie. Il Bonitz (Met. p. 214), vorrebbe intendere la definizione della contradizione che è una contrarietà senza mezzo. Non mi pare.

(2) L'ente affermato - l'ente negato: ecco due maniere di ente. La terza sarà l'*ente nè affermato nè negato*, se ci è il mezzo tra i contraddittorii. Questa terza specie sarà alle due prime nel rapporto di 1: 2; e ciascun ente sarà $2 + \frac{1}{2}$.

(3) Es., *uomo* (affermazione) - non uomo (negazione) - nè uomo nè non uomo (*mezzo*): - ora, potremo negare quella affermazione (non uomo), quella negazione (non non uomo), e quel mezzo (nè non uomo nè non non uomo). La negazione di questo mezzo darà un' essenza diversa da quella, ch'era espressa nel mezzo non negato: giacchè, ed è evidente, un' essenza negata non può essere quella stessa affermata. Di più questo mezzo negato sarà un'essenza diversa da quella di ciascuno de' due termini negati: giacchè - e anche questo è chiaro - un' essenza la cui espressione risulta dalla negazione de'due termini contraddittorii, non può essere la stessa di quella che risulta dalla negazione di un solo de' termini. Abbiamo dunque mediante quella negazione dell'affermazione, della negazione e del mezzo, tre essenze e tre termini nuovi, sopra i quali possiamo ripetere la stessa operazione ed averne così altri tre nuovi, e da capo sempre, *in sine fine*.

(4) Argomento cavato dalla natura del discorso. Il sì e il no esprimono

8. Questa opinione s'è fitta in mente a certuni della stessa maniera che altre paradossali: non potendo risolvere certi argomenti capziosi (1), cedono all'argomentazione, e acconsentono che quello che se ne conchiude, sia vero. Chi, adunque, parla così per questa causa, chi per voler cercare ragione di ogni cosa. Contro a tutti questi, bisogna rifarsi dalla definizione. E la definizione vien fuori dall'essere pure necessario che le lor parole abbiano un significato: giacchè la nozione, di cui la parola è segno, si risolve in una definizione (2).

9. Parrebbe che la sentenza d'Eraclito, che tutto sia e non sia, faccia vera ogni cosa: dove da quella d'Anassagora si conchiude, che ci sia qualcosa di mezzo alla contradittoria; di maniera che tutto sia falso: giacchè il *miscuglio* una volta fatto, non è nè buono nè non buono, di sorta che non se ne può dire nulla di vero.

il primo una affermazione e non insieme una negazione, e il secondo una negazione e non insieme una affermazione. E l'affermazione e la negazione non indicano se non che o sia o non sia quella tal cosa di cui si parla.

(1) Se ne può vedere uno al cap. V. § 3 - L'Afrodisio (683. a. 30 seg.) ne riferisce un altro curioso: « Il *nè è nè non è* non è il medesimo nè coll'*è* nè col *non è*: ora ciò che non è nè una cosa nè l'altra sta di mezzo alle due cose delle quali non è nè l'una nè l'altra: di maniera che se l'*è* ed il *non è* sono le contradittorie, ci dovrà essere qualcosa di mezzo alle due, il *nè è nè non è*. » Sarebbe uno sprecar tempo a risolvere questo sofisma. Pure si pensi che Platone ed Aristotile trovarono le menti greche, che è a dire, le menti umane, impigliate in questi ragnateli.

(2) Di fatto ha cominciato qui dalla definizione del *vero* e del *falso*, fissando il significato delle due parole.

CAPO VIII.

DI ALCUNE FALSE DOTTRINE DEDOTTE DALLA NEGAZIONE DE' DUE PRINCIPII DISCUSSI.

1. Determinati questi punti, è chiaro, che quelle formole assolute ed universali è impossibile che reggano; quelle, vo' dire, che taluni dicono, certi affermando che nulla sia vero (giacchè, dicono, niente vieta, che tutto sia come la commensurabilità del diametro (1)), certi che tutto sia vero. Codesti sono discorsi pressochè simili a quello d'Eraclito: perchè chi dice che tutto sia falso e tutto vero, dice anche ciascuna delle due proposizioni separatamente (2): di maniera che se le 1012. a 29.

(1) Intende, come nel lib. 1. 2. § 8. la commensurabilità della diagonale col lato del quadrato. Si vede che Aristotile si serve spesso di quest' esempio, quando si tratta di dire in generale qualcosa di per sè impossibile (vedi il Bonitz ad Met. I. 2. 983 a. 16 p. 56, e Trendel. ad An. III. 6. 430 a 31. p. 500). Qui però forse è adoperato con più a proposito e particolarità. *Commensurabilità col lato* non è un predicato possibile di *diagonale* del quadrato. Ora, credo che qui accenni a' Megarici, i quali come attesta Simplicio (ad Phys. fol. 25. *b*. Be. p. 331. *b*. ved. Plut. ad Colot. 23. e Ritt. e Prell. Hist. Phil. Gr. Rom. p. 183), sostenevano che nessuna cosa si possa predicare d'un'altra, e perciò in ogni giudizio si contenga una falsità essenziale, essendo intrinsecamente impossibile e assurda quella sintesi di soggetto e predicato, in cui consiste il giudizio.

(2) Una proposizione complessiva si può risolvere in quelle due o più che la compongono: giacchè la proposizione complessiva ha un soggetto unico e più predicati, ciascuno de' quali composto con quel soggetto fa già da sè una proposizione. Questo, di certo, è vero, considerata la cosa solo grammaticalmente: ma non è poi vero se si bada al significato della proposizione complessiva, e a quello di ciascuna delle proposizioni semplici, in cui si scompone. Qui, per esempio, la proposizione eraclitea non equivale punto alle due che la compongono, quando queste s' intendano in *diviso*, come pure si deve, se, scomponendo la proposizione complessiva, si voglia aver fatto qualcosa. La proposizione eraclitea che tutto sia insieme falso e vero, enuncia l' identità del falso e del vero: dove ciascuna dell'altre enuncia la realtà d'uno solo di que' due concetti di falso e di vero.

sono impossibili ciascuna da sè [1], sono anche impossibili riunite insieme [2].

2. Di più, sono manifestamente contradittorie le proposizioni che non possono essere insieme vere; ma neppure già false tutte e due [3]: quantunque da que'discorsi parrebbe che si potrebbe piuttosto dare questo secondo caso [4].

3. Se non che per far fronte a simili discorsi, bisogna, come s'è già detto più su, dimandare non se qualcosa sia o non sia, ma che si dia un significato alle parole: di maniera che si possa discorrere colla definizione alla mano, fissando cosa significa falso e vero. Se il vero ed il falso non sono altro [1] se non un affermare o negare [5], è impossibile che tutto sia falso: giacchè è necessario che uno de'membri della contradittoria sia vero.

(1) Che siano impossibili, non l'ha dimostrato ma l'assume per evidente. Di fatto, dal principio di contradizione si ricava che una delle contradittorie dev'esser falsa e l'altra vera: di maniera che nè può essere tutto falso nè tutto vero, dovendo di due proposizioni contradittorie l'una esser vera e l'altra falsa.

(2) Davvero, non c'è punto bisogno di risolvere quella proposizione complessa, per provarne o anche mostrarne la falsità: giacchè la falsità sua deriva anche più immediatamente dal principio di contradizione che non quella delle due semplici, in cui si risolve.

Si potrebbe quest'ultima parte del § 4 interpretare all'inversa, e forse l'interpretazione si conformerebbe meglio al testo: *di maniera che se questa è impossibile* (la complessa), *sono anche impossibili quelle due*. Se non che il ragionamento zoppicherebbe peggio. E lo mostrerei, se ci fosse bisogno, e se giovasse di sprecar parole sopra questo § infelicissimo. Vedi § 1. n. 2.

(3) In questo differiscono le proposizioni contrarie dalle contradittorie. Le prime possono essere false tutte e due: le seconde no. Di fatto le due proposizioni: Tutto è vero - Tutto è falso - sono contrarie e false tutte e due: dove delle due contradittorie - tutto è vero - tutto non è vero - l'una è vera e l'altra falsa. (Vedi Trend. Elem. Logices. p. 72).

(4) Dalla sentenza che è tutto falso, non ci vuole gran sforzo a dedurre che le due contradittorie son false. Dall'altre due si ricava agevolmente, confrontandole col principio, che delle due contradittorie l'una dev'esser falsa.

(5) Dimostra la falsità di quelle due sentenze mediante la definizione del falso e del vero.

4. Di più, se ogni cosa si deve per forza affermare o negare, è impossibile, che così l'affermazione come la negazione sia falsa: perchè è falso solo uno de'membri della contradittoria (1).

5. Succede a tutti i discorsi simili quel caso notissimo, di darsi la zappa su' piedi. Giacchè chi dice che tutto sia vero, fa vero anche il ragionamento contrario al suo, e perciò non vero il suo (di fatto, l'avversario non dice che sia vero): chi poi dice che tutto sia falso, da sè dice falso il ragionamento proprio. E se eccettuano, quel primo, il ragionamento contrario, come solo non vero, e questo secondo il suo proprio, come solo non falso, succede loro d'introdurre a un tratto infiniti discorsi veri e falsi: giacchè chi dice il vero discorso vero, è vero: e c'è da ire così all'infinito (2).

6. È manifesto poi, che nè quelli che dicono che tutto stia in quiete, nè quelli che tutto si muova, dicono il vero (3). Giacchè se sta tutto in quiete, le stesse cose saranno sempre vere e sempre false; ora, si vede che cangiano: giacchè chi parla, una

(1) E qui mediante il principio del mezzo escluso.

(2) È vero il ragionamento mio. È vero che è vero il ragionamento mio. È vero che è vero che è vero ecc. Come ammette una prima riflessione vera, deve ammettere un numero infinito di riflessioni, che abbiano la prima a materia, non ci essendo limite agli atti della facoltà riflessiva.

(3) Aristotile mette in una serie e riduce a qualcosa d'unico i concetti d'*uno*, *ente*, *vero*, *quiete*, e quelli di *più*, *non ente*, *falso*, *moto*. Perciò trapassa dalle opinioni intorno all'ente e non ente, al vero e al falso, a quelle circa la quiete e moto. Vedi più su lib. IV. 2 § 5. S. Tommaso crede che Aristotile dopo aver dimostrato nei capi procedenti i principii universali di contradizione e del mezzo escluso, dimostra in questo i principii particolari della scienza metafisica, della logica, e della fisica. Que' due universali sono anche i principii particolari della metafisica: perciò non ne dice altro: discorre invece del principio della logica, che non possa ogni cosa esser vera o falsa ogni cosa, e di quello della fisica, che non ogni cosa può essere in moto, nè ogni cosa in quiete. Di tutto questo non ce n'è nulla: ma serva ad esempio della maniera scolastica d'interpretare. Si veda Scaino. p. 163. v. R. seg. Lect. XVII. p. 54. *a*.

volta, lui stesso, non era, e tra qualche tempo non sarà più. Se poi tutto si muove, non sarà vero nulla: per conseguenza, falso tutto. Il che s'è pure dimostrato impossibile.

7. Oltre di ciò, è necessario che sia l'ente quello che si cangi (1). Giacchè il cangiamento è di qualcosa in qualcosa. Però, ogni cosa non sta già in quiete e si muove solo ad intervalli, e veruna sempre: giacchè ce n'è una, che sempre muove i mossi, e il primo movente è egli stesso immobile (2).

(1) L'ente che diventa, mette capo ed ha fondamento nell'ente che non diventa.

(2) Vedi lib. 12. 7.

NOTE AL LIBRO QUARTO.

(A) Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. (1003. *a*. 26. seg.). Qui l'Afrodisio (637. *a*. seg.) par che leggesse καθ' αὐτὰς in luogo di καθ' αὐτήν: di maniera che si sarebbe dovuto intendere, non che i principii primi devano essere principii d'una sostanza, ma che devano essere sostanziali essi stessi. Ora, come da questa seconda tesi alla conclusione, che la filosofia studia l'ente in quanto ente, c'è che ire, il luogo parve all'Afrodisio oscurissimo ed oscurissimo per soverchia brevità. La lezione nostra volgata, seguita dall'antico traduttore e dal Bessarione, è l'unica buona, e che tale sia, vien dimostrato dal seguito: εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἔζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. Ib. p. 28, 30. Lo Schwegler (ib. p. 151) che non vede veruna connessione tra le due parti di questo periodo, e come la seconda si ricavi necessariamente dalla prima, propone parecchi emendamenti: ora, come la connessione tra le due parti di questo periodo e il periodo precedente è tanta quanta ce n'ha tra le due premesse e la conchiusione d'un raziocinio, lascerò stare gli altri emendamenti, e discuterò solo uno accettato anche dal Bonitz (Met. p. 172). Consiste in mutare quell'ultimo ᾗ ὄντα in ᾗ ὄν. Gli è vero, com'egli dice, ch'è più usitata la formola τὸ ὄν ᾗ ὄν: e basta veder qui stesso al v. 21 *a*. v. 24 *a*. v. 27. *a*. v. 31. *a*.; ma questo non vuol già dire che Aristotile non possa variare: e che si deva correggere il testo, anche quando è facile di scorgere perchè abbia variato, e la formola trascelta non sia strana nè nuova. E qui si ritrova tal quale (1003. *b*. 16) più giù, ed è facile a vedere che poichè ha cominciato a parlare degli elementi degli enti (στοιχεῖα τῶν ὄντων), la deduzione avrebbe scapitato in chiarezza, se avesse finito per parlare degli

elementi dell'ente. Però quando io dovessi cambiare qualcosa, cambierei piuttosto τοῦ ὄντος in τῶν ὄντων. Ma se si bada, non è neppur necessario. Quelle ultime parole del periodo si devono e si possono intendere come se fossero scritte così; ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, αλλ' ᾗ ὄντα.

(B) Τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. 1003. *b.* 22. Leggo col Bonitz (Met. p. 174) δὲ in luogo di τε. Quantunque l'autorità delle edizioni e dei codici, da uno in fuori, sia per la volgata, il senso e l'Afrodisio sono per l'emendamento: e mi par che bastino.

(C) Οὐχ ἕτερον τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἐστιν ἄνθρωπος. 1003. *b.* 27-29. La volgata aveva ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος: lezione migliore della Bekkeriana, perchè si riconosce più facilmente per cattiva. La Bekkeriana par buona; ma di grazia, dove è la frase duplicata, che si deve riscontrare coll'altra: *l'uomo è uno*? o s'assume, che a dire *l'uomo è uno*, ci ha una duplicazione nel concetto? Resterebbe inutile tutto il periodo. Ci è, gli è vero, ma resta a mostrarlo comparandola a una frase identica di senso in cui la duplicazione sia esplicita. Ed è mostrato, ove s'accetti la lezione dell'Afrodisio: εἷς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος. La volgata è derivata da una lezione simile, in cui l'ordine delle due frasi era inverso. Il Bonitz che (Met. p. 175) trova migliore la lezione Afrodisiana, pure non l'accetta nel testo: e non so perchè, davvero.

(D) Καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. 1003. *b.* 36. Due codici aggiungono: καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων. E m'è paruto doverle aggiungere ancor io, perchè e l'Afrodisio l'ha lette, e il senso le richiede. Altrimenti, osserva bene il Bonitz (Met. p. 177), come parlerebbe mai de'contrarii nel verso che segue?

(E) Avevo già corretto un pezzo fa la punteggiatura e la lezione che il Bekker dà di questi periodi. Dovrei mostrare, perchè l'abbia fatto, se quel sottile ed elegante ingegno del Bonitz (Met. 178 seg.) non s'accordasse affatto con me, e non risparmiasse così colla sua una lunga nota a me e a'miei lettori.

(F) Chi seguisse il testo Bekkeriano, dovrebbe tradurre. *È adunque manifesto quello che s'è detto nelle quistioni che ecc.* Ma l' ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις εἰλέχθη manca in due codici: e a me

come al Bonitz (Met. p. 181), pare che faccia bene a mancare. Di certo, è detto il medesimo, due righi più giù, e con aria più aristotelica: *gli era uno de'dubbii*. Perchè ripetere due volte a così poca distanza e senza necessità veruna?

(6) Dopo queste parole, ce ne sono parecchie altre nel testo che non ho tradotte: eccole: *ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως, ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι.* 1006. *a.* 25-28. *Oltre di che, chi conceda questo, ha già concesso senza dimostrazione che ci sia qualcosa di vero, di maniera che non ogni cosa sarebbe insieme così e non così.* Ora, questo periodetto manca nella maggior parte de'codici e non è tradotto, nè dall'antico traduttor latino, nè dal Bessarione nè dal Perionio (p. 38). Gli è ben vero, che l'Afrodisio non solo l'ha letto, ma l'ha anche commentato così: *se uno concede che chi si serve della parola, vuol significare qualcosa per via de'vocaboli che adopera, non mancherà la confutazione: giacchè chi concede questo ha già dichiarato e fissato qualcosa: e non afferma del pari due cose contrarie: perchè chi concede questo, non dice che il vocabolo tanto ha quanto non ha un significato, ma dice che ha davvero un significato.* Non so però capire, come al Bonitz (Met. p. 195) sia parso, che l'Afrodisio creda che questo periodetto non appartenga al testo, ma sia da riguardarsi come un lemma. Non solo lo commenta così alla larga, ma fa precedere il commento dalle parole usuali e solenni: *τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ἐστιν*: *quello che si vuol dire, è questo.* Il Sepulveda l'intende a modo mio (p. 61). Val meglio adunque dire, che l'autorità dell'Afrodisio non basta a levare al periodetto presente la faccia di uno scolio interpolato. Gliela riconosce chi bada, che nel primo suo inciso non ci sta quello che ci trova l'Afrodisio: ma bensì che chi ha concesso che le parole hanno un significato, ha già concesso un vero, qualcosa, senza richiederne dimostrazione: ora, questa concessione d'un vero senza dimostrazione, quantunque sia vero che si farebbe, non serve qui punto al corso del ragionamento, anzi l'interrompe, dovendosi qui dimostrare, non che la concessione d'un vero si possa e deva fare, senza che quel vero sia dimostrato, ma che la certezza del significato delle parole implica la determinazione e la distinzione de'concetti. Il primo inciso adunque del nostro periodo, non ha che fare qui: il secondo non ha che fare col primo: dall'ammissione d'un vero senza dimostrazione si può ricavare, che, adunque, la dimostrazione non

sia sempre necessaria nè si deva sempre richiedere, ma non già che la natura delle cose sia fissa e che ciascun concetto sia determinato, e non si possa confondere e scambiare col suo contrario. Per conseguenza, questo benedettissimo periodetto ha due peccati: s'è intromesso in casa altrui, e non ci sa stare. Mi pare che bastino e soverchino per esser cacciato.

(H) Οὐδὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου. 1007. *a.* 34. Avevo vista già da me la necessità d'accettare la congettura dell'Afrodisio, che voleva leggere καθ'οὗ in luogo di quel καθόλου, che non ha senso. Ora che il Bonitz dopo averla difesa nelle sue osservazioni (p. 115) l'ha ricevuta nel testo, e lo Schwegler l'ha tradotta e gagliardamente sostenuta (Met. III, p. 171), non mi pare che ci sia più luogo a dubbio o a discussione.

(I) Ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ'αὐτοῖς κατὰ παντὸς τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν 1007. *b.* 29. Il senso non è dubbio: quello che segue richiede che qui si dica che d'ogni cosa s'ha, secondo costoro, a poter negare o affermare qualunque altra. E sarà dunque necessario di correggere col Bonitz: κατὰ παντὸς παντὸς τὴν κατάφ. κ. τ. λ.? Non mi pare; *invitis codicibus*, a dispetto, vo'dire, de'codici, e senza una necessità vera. Qui, ἡ κατάφασις καὶ ἡ ἀπόφασις s'hanno a pigliare in senso generale ed assoluto come chi dicesse in italiano: per ogni cosa, secondo loro, sta bene l'affermare e il negare. Che l'articolo in greco faccia quest'ufficio di dare un senso assoluto e generale alla parola a cui si premette, non è una cosa da doverla provare. L'Afrodisio non può servire a correggere il testo, non si potendo, senza una sua dichiarazione esplicita o qualcosa di simile, credere che leggesse davvero nel testo quelle parole che gli parrà bene d'aggiungere ad una frase per renderne il senso più agevole.

(L) Μᾶλλον ἡ αὐτοῦ. 1008. *a.* 1. Così il Bekker col Brandis: ma evidentemente s'ha a leggere coll'antico traduttor latino, col Bessarione, coll'Argiropulo, coll'Aldina e la Silburgiana, con due codici e coll'Afrodisio: μᾶλλον ἢ ἡ αὐτοῦ. Altrimenti non ci ha senso. Certe volte que' gran talenti per ismania di rifare, danno in ciampanelle. Aguzzano gli occhi, *più che vecchio sartor fa nella cruna*, assai più, perchè finiscono per non ci vedere. È vero che abbiamo poco dritto di parlare, noi: loro fanno e disfanno e noi stiamo a guardare quando ci pare che ne valga la pena. Ed è anche un Tedesco, che ha visto che il Bekker avea corretto a sproposito e ripescato del fra-

dicio (Bonitz, obs. p. 40). Del resto, l'avea già visto da me: quando s'ha poco, preme.

(M) *Καὶ πρὸς τὸ ἕτερον ἵστασθαι τῶν τῆς ἀντιφάσεως ἀξιωμάτων.* Br. p. 136. 30. Leggo *πρὸς τὸ μηδέτερον*. Altrimenti, non ci ha senso. Chi nega il principio di contradizione, non può fermarsi nell'affermazione o nella negazione; anzi, ha sempre a rifarsi sull'una e sull'altra: ora, Sirianò, secondo la lezione stampata, direbbe appunto il contrario; che deva, cioè, fermarsi nella negazione o nell' affermazione, per forza della sua stessa dottrina. Invece, chi riconosce il principio di contradizione, quello bisogna che si fermi nell'una o nell'altra: chi lo nega, va sempre dall'una all'altra e dall'altra all'una, nè può abbracciare l'una senza abbracciare a un tempo anche l'altra, nè l'altra senza che abbracci insieme anche l'una.

(N) *Καὶ εἰ τὸ μὴ εἶναι, βεβαίον τι καὶ γνώριμον· γνωριμοτέρα γὰρ ἂν εἴη ἡ φάσις ἡ ἀντικειμένη.* 1008. *a.* 16. *E se c'è il non essere, ci è dunque qual cosa di fermo e di cognito: giacchè sarebbe più cognita l'affermazione contrapposta.* Questa è la lezione del Bekker e del Brandis, e la maniera di tradurla. Non si può dire, neppure qui, che siano stati fortunati nel correggere. Le antiche edizioni colla più parte de' codici, coll'Afrodisio (p. 663. *b.* 26) e col Bessarione, non avevano il *γὰρ* dopo *γνωριμοτέρα*: e posta una virgola dopo *γνώριμον*, cominciavano l'apodosi da *γνωριμοτέρα*. Senza dubbio, la lezione antica val meglio della nuova, che non vale nulla. Perchè in questa ci fosse, non ch'altro, un senso, dovrebbe leggersi: *γνώριμος γὰρ κ. τ. λ.* Di fatto, se il *non essere* c'è, si dice, c'è qualcosa di cognito e di fermo: e perchè? Perchè sarebbe cognito l'*essere*? No, perchè sarebbe *più cognito*. È, come a dire: tu sei uomo, perchè sei simile a me, ed io sono più di uomo. Il Bonitz vorrebbe poterne ricavare un altro senso; cioè: se c'è il non essere, questo *non essere* sarebbe già qualcosa di fermo e di cognito: perchè l'affermazione contrapposta sarebbe più cognita. Sia pure: a me non pare il senso più naturale, ma sia: non è meno assurdo, a dire, che la negazione deva esser ferma e cognita, perchè l'affermazione è più ferma e più cognita. Invece, nella volgata, il senso è piano e giusto: e si confronta con quegli altri passi d'Aristotile, che ho citati in nota. Perciò bisogna rivocarla col Bonitz, che dopo averla difesa nelle osservazioni (p. 87), l'ha rimessa nel testo, senza farci sviare dallo Schwegler.

che con ragioni sottili, ma ragnate, s'è fitto in testa di far passare per buona la Bekkeriana.

(o) Εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ' ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται. τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν πεφυκότων. 1008. *b*. 11. Che vuol dire πεφυκότων? Se, *piante*, come si ricaverebbe dal passo parallelo del § 2. Cap. 4, e dal commentario dell'Afrodisio (665. *b*. 31), sarebbe la prima ed unica volta che πεφυκὸς avrebbe questo senso in Aristotele. Ci deve essere del guasto: e non ci vedo un rimedio. Il Bonitz (obs. p. 88), a dirittura vorrebbe leggere φυτῶν o γε φυτῶν, e stampa φυτῶν; ma mi pare arrischiato: perchè non vedo come φυτῶν si fosse potuto corrompere nella lezione presente. I codici non aiutano: e lascio lì.

(p) Περὶ δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστιν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταυτὸν τῇ αἰσθήσει. 1010. *b*. 1. seg. Tenendo l'interpretazione mia, che vedo essere identica con quella dello Schwegler, il testo non abbisogna di dichiarazione nè di correzione. Ma quella dell'Afrodisio, come s'è notato, è diversa, e, seguita dal Bonitz, aumenta d'autorità. Secondo questa, nelle parole οὐδ' ἡ-ἐστιν sarebbe esposta una obiezione degli avversarii, i quali farebbero osservare, che nessun senso è bugiardo sul proprio e perciò si deva credere a tutti e seguirli in tutte le loro variazioni: e invece nelle parole ἀλλ' ἡ-αἰσθήσει, s'avrebbe a trovare la risposta di Aristotile; il quale opporrebbe, che quello che dicono potrebbe servire a dimostrare la verità della sensazione, ma non già quella delle apparenze, giacchè la fantasìa, che è la facoltà delle apparenze o de' fenomeni, è cosa diversa dal senso. Quest'interpretazione, di certo, non mancherebbe di ragioni: ma trova un ostacolo invincibile nel testo attuale. Per seguirla, bisognerebbe leggere: πρῶτον μεν ὅτι οὐδ' εἰ ἡ κ. τ. λ., che è la lezione la quale al Bonitz pare essere stata letta dall'Afrodisio. Come sta ora il testo, il πρῶτον qui e l'εἶτα due righi più giù, segnano i varii punti della risposta d'Aristotile: e non mi par possibile, che si dia per primo punto la ragione degli avversarii.

(q) Ἔτι δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων οὐκ ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ἰδίου ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὐτῆς. 1010. *b*. 16. Come τὸ πλησίον non si può intendere per un equivalente di ἴδιον, è impossibile di prendere τὸ ἑαυτῆς per un apposto dello stesso ἴδιον. Di maniera, che nel τοῦ αὐτῆς bisogna che ci sia un guasto: che ci stia nascoso e sfigurato un contrapposto di τὸ πλήσιον. Il Bonitz (Met. p. 206) crede τοῦ ἄποθεν: nè di certo ci sarebbe

altra parola più probabile a surrogare. Ma, vedendo negli esempii che seguono, che non se ne cita punto di sensibili più o meno lontani, crederei forse miglior congettura di tenere per interpolate *ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὑτῆς*. Sarebbero due scolii dell'*ἰδίον*, l'uno cattivo *τὸ πλησίον*, l'altro buono, *τὸ ἑαυτῆς*, l'uno e l'altro intercalati a sproposito nel testo. Del resto, la volgata ha per sè l'autorità dell'Afrodisio.

(R) Si può vedere dalla stessa traduzione, come in tutto questo periodo ho cambiata la punteggiatura del testo Bekkeriano. In quanto all'interpretazione « addidi in explicandis his verbis ad *πρὸς γε τοὺς κ. τ. λ.* eiusmodi aliquid ut *ῥαδία ἡ ἀπάντησις* cf. Alex. Bek. 676. *a.* non quod vere aliquid omissum putarem, sed ut facilius verba interpretari possem: frequens enim est et apud Græcos et apud Latinos ea loquendi brevitas ut omittant id quod exspectes, « dici potest » vel « dicendum est » et continuo id ipsum subiiciunt quod est dicendum. Cf. Nägelsbach. Lat. Stil. §. 151. 1. » Bon. Met. p. 209.

(S) *Τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν οὐχ ἧττον, οὐσίας δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους.* 1011. *b.* 18. Col cod. A^b e con Alessandro (679. *b.* 18) ho aggiunto *ἡ δὲ στέρησις* avanti ad *ἀπόφασις*. Altrimenti, non ci so pescare un senso, nè l'avrebbero saputo meglio di me il Brandis e il Bonitz, che hanno accettata l'Afrodisiana nel testo. Lo Schwegler, invece, stampa la volgata, e traduce l'altra.

(T) *Ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται.* 1011. *b.* 28. Il soggetto di *εἶναι* dev' essere *τὸ μήτε ὂν μήτε μὴ ὄν*: altrimenti, non ci ha senso. Ora, dalla volgata non si potrebbe ricavar mai che questo sia il soggetto: non si potendo sottintendere all'*εἶναι* se non il pronome indefinito *τι*, sottinteso il quale, si troverebbe questo senso, che chi dice che qualcosa sia, dice o il vero o il falso, il che non sarebbe una conseguenza (*ὥστε*), ma una ripetizione inutile di quello che precede. Di maniera che bisogna o coll' Afrodisio aggiungere *τοῦτο* tra *λέγων* ed *εἶναι* o *ἐκεῖνο* avanti al *λέγων* coll'A^b. Al Bon. (Met. p. 212) è piaciuto meglio il *τοῦτο*: al Brandis meglio l'*ἐκεῖνο*. Io starei con quest'ultimo. Comunque, o *questo* o *quello* riporterebbero il pensiero al *τὸ μεταξὺ ἀντιφάσεως* (*b.* 23); che è ciò che serve.

(U) *Ἔτι ἤτοι τὸ μεταξὺ ἔσται τῆς ἀντιφάσεως, ὥςπερ τὸ φαιὸν μέλανος καὶ λευκοῦ, ἢ ὡς τὸ μηδέτερον ἀνθρώπου καὶ ἵππου. Εἰ μέν οὖν οὕτως, οὐκ ἂν μεταβάλλοι (ἐκ μὴ ἀγαθοῦ γὰρ εἰς ἀγαθὸν μετα-*

βαλλει, ἢ ἐκ τούτου εἰς μὴ ἀγαθὸν)· νῦν δ'ἀεὶ φαίνεται, οὐ γάρ ἐστι μεταβολὴ ἀλλ' ἢ εἰς τὰ ἀντικείμενα καὶ μεταξύ. εἰ δ'ἔστι μεταξύ, καὶ οὕτως εἴη ἄν τις εἰς λευκὸν οὐκ ἐκ μὴ λευκοῦ γένεσις, νῦν δ'οὐχ ὁρᾶται. 1044. *b.* 35. Per me, credo che in questo periodo ci sia del guasto. Non mi par possibile, che le parole *οὐ γὰρ-μεταξὺ* appartengano ad Aristotele, perchè ridicono il medesimo di quello, che aveva detto più su nelle parole in parentesi *ἐκ μὴ ἀγαθοῦ-ἀγαθὸν*, e lo ridicono d'una maniera poco adatta; giacchè chi non vede quanta confusione generi quel *μεταξὺ*? Adunque, a me parrebbe, che si devano levar via e tenerle per uno scolio. Di fatti, paiono indirizzate a chiarire l'argomento che precede; il quale, come si è detto, poggia tutto sulla necessità che il mezzo si generi, e l'impossibilità che si generi questo mezzo, quando sia una negazione compiuta dei due estremi, e appartenga a un genere diverso da quello a cui appartengono questi. Chi guardi alla natura di quest'argomento, e al bisogno, per isvilupparlo, di parlare degl' intermedii che si trovano tra alcuni di que' contrarii dall'uno all'altro de'quali succede generazione, intenderà, che dal vedere cotesta nozione degl'intermedii adoperata nel commentare dall'Afrodisio, non si può ricavare, che leggesse queste parole nel testo; anzi poichè non le cita come testuali, nè le spiega alla stessa maniera di quelle che seguono o che precedono, si potrebbe e dovrebbe ricavare piuttosto che non le leggesse. Pure, quantunque le leverei stampando il testo, nel tradurre le ho lasciate, producendo in italiano minore ambiguità di quella che fanno nel greco. In quanto poi all'ultima parte di questo periodo: *εἰ δ' ἐστι-ὁρᾶται*, bisogna dire, che le parole colle quali comincia: *εἰ δ'ἔστι μεταξὺ καὶ οὕτως*, non possono a verun patto stare come stanno. O s'intenda nella maniera comune, o nella mia, una correzione bisogna farla. Se nella mia, basterebbe levare il *καὶ*. Se nella comune, non serve punto d'aggiungere con Aless. (681. *a.* 2) *ἡ ἀντίφασις* dopo *οὕτως*: giacchè quello che direbbe questa aggiunta *(e così sta la contradizione*, ovvero *e questa è la natura della contradizione)*, non supplisce punto a ciò che manca qui, ciò è dire, non dà punto un indizio qualunque, che si cominci quì a parlare di un *μεταξὺ* diverso da quello di cui s'è parlato finora. Bisognerebbe che fosse scritto: *εἰ δὲ ἐστι ἕτερον τὸ μεταξὺ* ovvero *εἰ δ'ἑτέρως ἐστι τὸ μετ.*, o qualcos' altro simile. Aggiungi che in luogo di *εἴη ἄν τις*, non dirò che Asclepio (681. *a.* 25) legga *εἴη ἔν τι*, che potrebbe non essere altro se non un error di copista, ma bensì che l'A^{b} legge *ἢ ἡ ἀντίφασις*, e l'I^{b} solo *ἡ ἀντίφασις*, che è la

lezione seguita dal Brandis. Tutto questo mi persuade, che in queste parole ci ha dritto di mutare e d'aggiungere alla volgata; e quanto e come si ricava chiaramente dalla mia traduzione. Leggerei così: *εἰ δὲ ἕτερον ἐστι τὸ μεταξὺ, καὶ οὕτως εἴη ἄν τις κ. τ. λ.*

(v) *Ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν.* 1012. *a.* 2. « Bessario *omne intellectuale aut intelligibile* convertit: uti etiam interpres Alexandri. Alii aliter: *quod ratione aut mente percipitur, ipsa dianœa*, idest ratio, aut affirmat aut negat. Nobis autem videtur Aristoteles hac voce, *νοητὸν*, significare voluisse simplices notiones intellectus, de quibus enunciatio aut affirmativa aut negativa habeatur; per istud vere *διανοητὸν*, intellexisse, cum aliquod intelligatur compositum ex pluribus notionibus seu partibus orationis, de quo aut affirmetur aut negetur ». E si chiama *διάνοια*, la facoltà, « quæ fungitur officio affirmandi aut negandi aliquid: ita enim mentis notio cum alia notione complicatur, sive sit circa conceptus simplices sive circa compositos ». Ho voluto copiare questa lucida spiegazione dello Scaino, un autore ignotissimo, ma che val meglio di parecchi più noti. Ha pubblicato in Roma nel 1587 una « Paraphrasis in XIV Aristotelis libros de prima philosophia », dedicata al secondo Francesco Maria della Rovere, sesto duca di Urbino. È il primo libro sulla metafisica, in cui si veda un sentimento della frase aristotelica, ed un'esattezza d'interpretazione, cercata più nel libro stesso, che ne' commenti. De'primi a trattare la quistione dell'ordine dei libri metafisici, fu anche de'primi a mutarlo: ed in che maniera e con quali fondamenti, lo dirò a suo luogo. Questo cenno basti qui per presentare al lettore Antonio Scaino. Del resto, quando avrò aggiunto ch'era di Salò, e che ha pubblicato un altro libro sulla Politica d'Aristotile, il lettore ne saprà quanto me: con questa differenza che non ci avrà sprecato tutto il tempo che ci ho sprecato io per saperne qualcos'altro. Le parole citate si trovano a pag. 160.

(x) S'ha a leggere *ἀποπέφυκεν* colla più parte de' codici, col Brandis e col Bekker, *ἀπέφηνεν* coll'Aldina, la Silburgiana e il cod. S., *ἀποφάσκει* coll'Afrodisio, o correggere *ἀπέφησεν* col Fonseca e col Bonitz dietro l'autorità dei traduttori latini e tra questi, del Bessarione? Il primo, certo no, che non ha senso: ma l'*ἀπέφηνεν*, volgato, non mi par disperato. Il senso, come nota lo Scaino (p. 161), sarebbe: « aliquis ita interrogans *utrum est album*, nil aliud quam esse *enunciavit:* responsio autem dicentis,

quod non, est negatio ipsius esse ». Così si canserebbe anche la correzione di quegli i quali, lasciando l'*ἀπέφηνεν*, correggevano *ἢ τὸ εἶναι* in *ἢ τὸ μὴ εἶναι* (*non enunciano altro, se non il non essere*), correzione proposta anche dal Fonseca ma forse non sua (vedi Scaino. l. cit.). Ho poi tradotto come se dicesse *ἀπέφησεν*, perchè, in cosa dubbia e di poco rilievo, mi son fatto decidere dalla maggiore chiarezza.

(γ) *Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν.* 1012. *b.* 10. Luogo corrotto, il cui senso non è dubbio, e che perciò non m' importa qui di correggere. Vedi il Bon. obs. p. 116. seg. Schwegler. annot. crit. p. 92.

LIBRO QUINTO

SOMMARIO.

I. Principio. Varietà § 1. - ed unità § 2. - de' suoi sensi.

II. Causa. Materiale. § 1. - Ideale. § 2. - Movente. § 3. - Finale. § 4. - Un oggetto unico può riferirsi, sotto diversi rispetti, a cause diverse. § 5. - Identità del concetto di causa, sia che si concepisca privativamente, sia positivamente. § 6. - Riprova della quadripartizione della nozione di causa: s'accenna che il concetto di *provenienza* è comune alla causa ideale e alla materiale. § 7. - Ciascuna di queste cause può essere concepita con tre determinazioni diverse; sia, cioè, d'una maniera più o meno generica, sia d'una maniera più o meno accidentale, sia come potenziale o attuale. § 8, 9, 10. - E, del pari, gli effetti. § 11. Queste varie determinazioni s'intrecciano variamente. § 12. - Riassunto e riduzione a sei di tutte le varie maniere nelle quali può essere adoperata ciascuna nozione di causa. § 13.

III. Elemento. Sua nozione. § 1. - Prova storica che sia quella che s'è detta. § 2. - Uso vario, § 3 - e men proprio. § 4. - Cosa abbiano di comune tutti questi usi. § 5.

IV. Natura. Varii suoi sensi. Intesa come *processo*. § 1. - Come principio immanente. § 2. - Come principio di moto. § 3. - Senso della parola *nascere*, affine a' due ultimi di *natura*. § 4. - Altri due sensi di natura; il primo appartenente alla scuola Ionica meccanica, § 5. - il secondo ad Empedocle. § 6. - Cosa sia naturalmente?. § 7. - Unità de' varii sensi di natura; e come quell'unità di senso si varii a quella maniera. § 8.

V. Necessario. Varii sensi. Necessità ipotetica. § 1, 2. - Violenza. § 3. - Impossibilità del contrario. § 4. - Quest'ultima è il concetto comune d'ogni necessità. § 5. - Logica, § 6. - o metafisica. § 7.

- **VI. Unità.** (*N. B.* La *moltiplicità* ha altrettanti sensi all'incontrario. § 16).
  - **Attribuita alle cose § 1-12.**
    - **Accidentale § 13.** { 1. del soggetto coll'accidente; 2. dell'accidente coll'accidente; 3. del soggetto modificato dall'accidente col soggetto semplice o modificato d'altro accidente. } **§ 2-4.** { **singolare § 3.** / **universale § 4.** }
    - **Essenziale**
      - **di continuità § 6.** { **di tempo § 11.** / **di luogo § 12.** }
      - **di materia** { **genere supremo § 7, § 15.** / **genere infimo § 7, § 15.** } **Nella sostanza singolare § 10. di *numero* § 15. (unità perfetta).**
      - **d'essenza** { **specie § 8, § 15.** } **Nelle altre categorie § 11.**
      - **d'analogia § 15.**
  - **In se stessa** } **Principio di cognizione § 13. - Principio di numero.**

VII. Ente: predicato accidentale; § 1. - di tre maniere § 2. - Predicato essenziale: ha otto sensi. § 3. - Copula. § 4. - E sempre in tutti i suoi sensi può significare tanto potenza, quanto atto. § 5.

VIII. Essenza. Sostanza corporea sussistente. § 1. - Essenza reale e ideale. § 2 e 3. - Ideale. § 4. - Riepilogo. § 5.

IX. Medesimo. Medesimezza accidentale. § 1. - Essenziale. § 2. - Diversità di tre sorta. § 3. - Differenza: implica un'identità parziale. § 4. - Simiglianza e dissimiglianza. § 5.

X. Opposto. Quattro sorti d'opposizione. § 1. - Determinazione d'una di esse, la *contrarietà*; primaria, § 2. - e derivata consistente nell'applicazione del concetto d'opposizione alla partizione categorica dell'ente, § 3. - Cosa sia la diversità specifica. § 4.

XI. Anteriore e posteriore. Anteriorità d'ordine, § 1. - e di cognizione; quest'ultima di due sorta § 2. - Anteriorità secondaria di nozione. § 3. - Carattere generico: non convertibilità dell'essere. § 4.

XII. Potenzialità. Attiva. § 1. - Passiva, determinata o non al meglio. § 2. - Attiva determinata al bene. § 3. - Abito di persistenza nell'essere proprio. § 4. - S'usa *potenziale* in altrettanti sensi: nell'attivo, § 5. - e nel passivo. Carattere ambiguo delle potenzialità passive. § 6. - *Potenziale* in senso di persistente nell'essere proprio, § 7. - determinato al bene. § 8. - *Impotenzialità*: ha i caratteri generali d'ogni privazione, § 9. - e i corrispondenti e contrarii a quelli di *potenzialità*. § 10. - Potenzialità ed impotenzialità logica, ovvero possibilità ed impossibilità. Quanti sensi abbia. § 11. - Si riepilogano. § 12. - Potenza geometrica si dice per traslato. § 13. - Unità de' varii sensi di potenzialità fisica. § 14.

XIII. Quanto. Sua nozione. § 1. - Di due sorta, discreto e continuo. § 2. - L'uno e l'altro è un quanto sia per sè, sia per accidente. § 3. - I *quanti* per se di due sorta. § 4. - Così i *quanti* per accidente. § 5.

XIV. Quale. Suoi sensi: 1°, differenza dell'essenza. § 1. - 2°, proprietà dell'essenza. § 2. - 3°, modificazione d'un'essenza mobile. § 3. - 4°, determinazione morale. § 4. - Riassunto di questi quattro sensi: differenza d'essenza, § 5 - e differenza d'atto o di moto. § 6. - Uso proprio della qualificazione di *buono* e di *cattivo*. § 7.

XV. Relativo. Tre specie. § 1. - Sviluppo della prima. § 2. - Altri relativi che vi si riducono § 3. - Sviluppo della seconda specie. § 4. - Coll'aggiunta della determinazione del tempo. § 5. - Coll'aggiunta della determinazione privativa. § 6. - Sviluppo della terza specie di relativi, § 7. - assunti nella loro nozione generica. § 8. - Uso improprio del concetto del *relativo*. § 9. - Relativi accidentali. § 10.

XVI. Perfetto. Quantitativo. § 1. - Qualitativo. § 2 e 3. - Riepilogo. § 4.

XVII. Termine. Suoi sensi. §. 1. - Corrispondenti in parte a' sensi di principio. § 2.

XVIII. Quello per cui. Suoi sensi: una cosa si dice quella per cui un'altra è, sia perchè è la causa ideale, sia perchè è il sostrato reale di questa. § 1. - Corrispondenza de' suoi sensi con quelli di causa. § 2. - Indica luogo. § 3. - Il *per sè*; suoi sensi. § 4-7.

XIX. Disposizione. Sua nozione.

XX. Abito. Suo senso proprio. § 1. - Determinato col bene o col male. § 2. - Ristretto a parte d'un abito. § 3.

XXI. Passione. Suo senso: qualità soggetta all'alterazione. § 1. - Atti particolari che s'iniziano in quella qualità. § 2. - Ristretto agli atti dolorosi. § 3. - E di quivi trasferito a' dolori e alle sventure. § 4.

XXII. Privazione. Senso più indeterminato; s'intende un oggetto privo d'una cosa, quando questa, quantunque non possa essere attuata in quell'oggetto, pure ha in genere la capacità e la necessità d'attuarsi in qualcosa. § 1. - Senso più determinato: si determina l'oggetto, di cui si predica l'esser privato. § 2. - Determinazioni varie e progressive. § 3-9.

XXIII. Avere. Suoi sensi: vale possedere, § 1. - tenere, § 2. - contenere, § 3. - sostenere o tener insieme. § 4. - *Essere in qualcosa* si dice in altrettanti sensi. § 5.

XXIV. Essere da qualcosa. Suoi sensi: specificati da' varii sensi di causa: materiale, § 1. - movente. § 2. - La parte reale è dal tutto reale. § 3. - Il tutto ideale è dalla parte ideale. § 4. - Applicato a due cose, quantunque queste relazioni che si sono indicate fin qui, convengano solo a una lor parte. § 5. - Talora con non altro senso che di posteriorità nel tempo. § 6. - Carattere che distingue il *da qualcosa* in alcuni sensi dal *da qualcosa* in altri sensi: reciprocità o no de' due termini tra cui è ammessa la dipendenza di provenienza. § 7.

XXV. Parte. Quantitativa, sia senza veruna determinata relazione col *tutto*, § 1. - sia più propriamente quello ch'è atto a misurare il tutto. § 2. - Parte ideale d'un concetto, considerato sia nella sua estensione, § 3. - sia nella sua comprensione. § 5. - Nel primo modo la specie è *parte* del *genere*, nel secondo il genere *parte* della specie. § 3 e 5. - *Parte*, in genere, con sola la corrispondenza a *tutto* senza distinzione di tutto *ideale* o *reale*. § 4.

XXVI. Intero. Suo senso. § 1. - Quali quanti si chiamino *interi*, quali *tutti*, e quali ricevano i due nomi. § 2. - *Ogni* corrisponde nel plurale a quello che è *tutto* nel singolare. § 3.

XXVII. Monco. Sua nozione: *monco* è quello a cui manca una parte non essenziale, estrema, e incapace di rigenerarsi.

XXVIII. Genere. Suoi sensi: generazione continua. § 1. - *Gente*. § 2. - Soggetto della differenza, § 3. - e primo elemento della definizione. § 4. - Riepilogo. § 5. - Diversità di genere cosa sia. § 6.

XXIX. Falsità. Che voglia dire cosa falsa? § 1. - Che nozione falsa? § 2. - Che uomo falso? § 3.

XXX. Accidente. Suoi sensi. Caso. § 1. - Proprietà essenziale inerente all'oggetto. § 2.

CAPO PRIMO

PRINCIPIO.

1. Si chiama principio [1] sia quella parte d'una cosa, di dove uno comincerebbe a muoversi; d'una lunghezza, per esempio, e d'una via, da un capo, il principio è questo, dall'altro quest'altro; sia [2] 1012. B 32.

I. ciò da cui meglio verrebbe prodotto un effetto nell'insegnare: per esempio, non s'ha a principiare dal primo e dal principio della materia, ma di dove riuscirebbe più facile ad imparare [3]; 1013. A 1.

II. ovvero, quel primo ed intrinseco da cui una cosa si genera [4], qual è la chiglia della nave e il fondamento della casa, e per gli animali chi dice il cervello, chi il cuore e chi una qualunque altra parte che creda essere il caso [5];

(1) I sette sensi che seguono, sono noverati senza ordine, e come si trovano e colgono nell'uso volgare, non indicando i fondamenti della distinzione.

(2) I sei sensi che seguono, convengono tutti in questo, che la parola *principio* v'ha il senso di *causa*.

(3) « Così ha fatto lui stesso nelle categorie, al capitolo della qualità (8). Per darcene una nozione, dice che è per essa, che noi qualifichiamo le cose. Ora, questo *qualificare* è qualcosa di posteriore al concetto di *qualità*, ma di più cognito. » Afrod. Be. p. 688. - Nelle poche parole del testo si trova raccolto tutto il sugo della metodica. Vedi Lib. VII. 4. 1029. *b*. 4. seg.

(4) Intende quella parte primaria e principale d'una cosa, in cui n'è dato tutto il concetto e la destinazione. - Vedi lib. VII. 10. 1035. *b*. 25.

(5) Secondo Aristotile, il cuore. De resp. 8. 474. *a*. 25. seg. De iuv. et sen. 3. 468. *b*. 28. e 469. *a*. 22. De gen. an. II. 1. 734. seg. 11. 4. 740. *a*. 17. Vedi Trendelenb. De anim. p. 154. seg. - La fisiologia moderna è assai più avanzata e certa su questo punto: vedi Tommasi. Istituz. fisiol. vol. 2. p. 298. Codesto principio dell'animale è chiamato altrimenti *principio di aumento* (De an. generat. II. 1. p. 735. *a*. 16) o *principio di senso* (De somno et vigil. 2. 455. *b*. 34), e *principio sensitivo* (De iuv. et sen. 2. 468. *b*. 4): perciò l'anima ha il nome di *principio degli animali*. (De an. I. 1. 402. *a*. 6 ed ivi Trendelenb. p. 183). Waitz Organ. I. p. 458.

III. ovvero, quel primo non intrinseco [1] da cui una cosa si genera, da cui primo il moto e la mutazione devano naturalmente principiare [2]; il figliuolo, verbigrazia, ha il suo principio dal padre e dalla madre, e la rissa dalle ingiurie [3];

IV. ovvero anche, quello per il di cui volere si muove ciò che si muove e si muta ciò che si muta: le magistrature, per esempio, le signorie, i regni e le tirannidi.

V. E l'arti si chiamano anch'esse principii, e sopratutto le principali [4].

VI. Di più, quel primo da cui una cosa è conoscibile, si chiama, del pari, principio della cosa [5]: così le premesse [6] lo sono delle dimostrazioni.

Altrettanti sono i sensi di causa: di fatto tutte le cause sono principii [7].

(1) Nel III, nel IV e nel V senso il principio è sempre qualcosa di estrinseco: perciò, dice il Bonitz (p. 219), non avrebbe dovuto distinguere, come ha fatto quì. Si può, dietro S. Tommaso (Lectio I. *a.* p. 56. k), difendere e spiegare così Aristotile. In tutti e tre i sensi, il principio è causa prima estrinseca: ma nel primo come causa reale, nel seconde come causa morale, nel terzo come causa ideale.

(2) Usato così Meteor. II. 8. 368. *a.* 34. De an. generat. III. 1. 751. *b.* 23.

(3) Dal De gen. an. I. 18. 724. *a.* 28 si vede che il secondo esempio è ricavato da un verso d'Epicarmo, ripescato dal Meineke: Exercitat. crit. in Athen. Deipn. I. p. 4.

(4) Aristotile dice le *architettoniche*. Comunque sia, un'arte si chiama *architettonica* o *principale*, sia perchè l'è essa il fine per cui se ne studiino e coltivino dell'altre sottordinate (Eth. Nicom. I. 1. 1094. *a.* 14), sia perchè è essa quella che capisce come e l'operazioni sue e quelle dell'arti soggette a lei producano i loro effetti. (Met. I. 1. 981. *a.* 30. Pol. III. 11. 1282. *a.* 3. ed ivi Schneider. Vedi Schwegler. vol. 3. p. 188).

(5) Principium cognoscendi.

(6) *Ipotesi* è la parola d'Aristotile qui. Ma che si deva intendere *premessa*, è chiaro dal senso e dal Waitz. Org. 1. p. 427. - Vedi Anal. post. I. 2. 72. *a.* 5. - Usa così *principio* nel De gen. an. II. 8. 747. *b.* 6.

(7) Ma non viceversa. *Principio*, nel primo senso, non è *causa*. Questa quasi intera identità de' due concetti di principio e causa è citata più su a schiarimento di quella che corre tra' due concetti d'*ente* e d'*uno*. IV. 2. §. 1003. *b.* 22. seg. - Perciò in tanti luoghi *principio* e *causa* si trovano uniti come parole dichiarative l'una dell'altra. Met. I. 3. 982. *b.* 9. 3.

2. Adunque, il comune d'ogni sorta di principio è d'essere un primo (1), da cui o sia (11) o si ge-

983. *a.* 29. *b.* 4. 5. 986. *b.* 33. ecc. Vedi Waitz. Org. 1. p. 458. - S. Tommaso (l. c. p. 56. E.) determina così quello che hanno d'identico e di diverso i due concetti: « Principium et causa, licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quendam importat: hoc vero nomen causa importat *influxum* quendam ad esse causati. » Si noti l'improprietà della parola *influsso*. L'abuso della metafora è uno de' difetti dello stile scolastico notato dal Leibnitz nella sua prefazione al Nizolio. Aristotile non si sarebbe espresso così.

(1) Aristotile riassume le sette distinzioni già fatte, ma davvero non con molta esattezza. Il carattere generico di *principio* è ben quello che dà, d'essere un *primo*: ma tra le specie che distingue da ultimo (principio d'essere, principio di generazione, principio di cognizione), non ci ha luogo per il primo senso dato a principio nel § 1. Di maniera che la sua divisione gli si potrebbe dimostrare cattiva appunto colle regole, che dà lui stesso per farle buone (Analyt. post. II. 13. 96. *b.* 15. seg. ed ivi Waitz p. 415. seg. Trendel. Elem. log. § 58. e Biese Philos. des Arist. I. p. 310).

Quelle tre specie comprendono solo i sei sensi, ne' quali il concetto di principio implica quello di causa. Così dice l'Afrodisio (688. *b.* 24. seg.) e la sua interpretazione val meglio di quella di S. Tommaso (l. c. 56. k.) e di Scoto (p. 151 seg. vedi anche Suarez Disp. metaph. XII. 12.) che pretendono, che il principio dell'essere sia appunto il principio nel senso primo di termine. Il principio dell'essere è quello per cui qualcosa è, come il cuore per l'animale: il principio della generazione è quello per cui qualcosa si genera, come il padre rispetto al figliuolo, o si muove o si muta, come è l'arte rispetto alla materia, e il sovrano rispetto alla città che governa: il principio di cognizione è la specie, mediante la quale conosciamo ogni cosa (IV. 5. § 11. 1010. *b.* 25). Si veda il Brandis (Arist. p. 429), che identifica il *principium essendi* col principio *morfologico*, e il *principium fiendi* col principio *etiologico* del Goethe. Cita anche, come il primo, che abbia fatto badare alla ripartizione del concetto di *principio*, un autore di cui saprò quanto i miei lettori, quando gliene avrò scritto il nome, Schopenhauer (über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem grunde. p. 7, 2ª ediz.).

Aristotile allega poi alla rinfusa varii esempii di queste varie sorte di principii. L'*essenza* è principio a un tempo *essendi* e *cognoscendi*; ma come *principium essendi*, pare che manchi nel novero dei sensi di principio; se non si vuol dire, che la chiglia dà appunto l'essenza, la forma alla nave, come il fondamento alla casa e il core all'animale, e così trovarlo nel secondo senso. Così intende S. Tommaso e mi par il meno male di certo: « et iterum quasi intrinsecum dicitur principium substantia rei, idest forma, quae est principium in *essendo* cum secundum eam res sit in esse. »

Natura, comunque s'abbia ad intendere (Bon. met. p. 220), ed *elemento* si riducono a questo stesso secondo senso. *Mente* e *volere*, senza dubbio al *terzo* e al *quarto*.

neri (III, IV, V) o si conosca (I, VI) una cosa: però di questi primi ce n'è degl'intrinseci (I, II, VI) e

La *causa per cui* è bensì principio estrinseco, e come tale, espresso nel quarto: ma in particolare non si trova distinta, ed è aggiunta qui. Si potrebbe dire, ma sarebbe un po' tirata cogli argani, che le arti principali di cui parla al V, siano appunto principali, perchè cause per cui le altre arti si coltivano.

A questi difetti della definizione e divisione Aristotelica si rimedierebbe, forse, dicendo così:

Il principio è un anteriore assoluto:

a. includente
b. escludente } il concetto di connessione.

Il principio in quanto implica una connessione, si scambia con causa: da cui si distingue, almeno nel linguaggio d'Aristotile, in quanto assoluto, non essendo principio una causa secondaria, effetto essa stessa di un'altra causa pur immediata, ma o una causa assolutamente prima o una causa prima in tutto un ordine o serie d'effetti. Perciò Aristotile (De gen. I. 7. 324. *a.* 27) scrive: *il principio primo delle cause*; e altrove (De an. gen. VI. 7. 788. *a.* 14): *esser principio vale appunto esser causa di molti effetti, e che non ce ne sia altra al di sopra*: ovvero anche (Post. 7. 1450. *b.* 27): *principio è ciò che non può essere dopo altro, ma dopo cui deva essere o generarsi altro*. Vedi anche An. post. I. 2. 72. *a.* 6. Phys. I. 5. 188. *a.* 27. Mech. I. 847. *b.* 16. Phys. VIII. I. 252. *b.* 4. in Waitz. Org. p. 458).

Il principio in quanto esclude la connessione, è lo stesso concetto di anteriorità assoluta, applicato allo spazio, al moto ed al tempo. A questo proposito deduce così S. Tommaso (l. c. p. 56. B). « Ordo prioris et posterioris invenitur in diversis. Sunt autem trium rerum ordines se se consequentes, scilicet magnitudinis, motus et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu: et secundum prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore ».

Il principio nel primo senso, vo'dire in quanto implica connessione, si divide nelle tre specie distinte da Aristotile:

Principio dell'essere.
Principio di mutazione.
Principio di cognizione.

Ciascuno di questi principii è o intrinseco o estrinseco.

Principio dell'essere { intrinseco { forma, natura
estrinseco { causa efficiente e finale.

Principio di mutazione { intrinseco { materia, elemento
estrinseco { causa movente.

Principio di cognizione { intrinseco { specie
estrinseco { causa ideale e finale.

Che cosa sia natura ed elemento, si vedrà più giù. Che Aristotile usi talora *principio* come equivalente d'elemento, si può vedere dai seguenti passi. De gen. II. 1. 329. *a.* 5. Phys. I. 6. 489. *a.* 30. Met. VI. 1. 1025. *b.* 5.

degli estrinseci (III, IV, V). Perciò sono principii e la natura (II) e l'elemento (II) e la mente (V) e il volere (IV) e l'essenza (II, VI), e la *causa per cui* (V): di fatto, anche il bello e il buono è principio di cognizione e di movimento a molti esseri.

CAPO II [1].

CAUSA.

1. *Causa* [2], in un senso, si chiama ciò di cui una cosa è fatta: il rame d'una statua, per esempio, o 1013. A 24.

(1) Questo capo, e il terzo del II della Fisica non differiscono se non per un esordio ed una conclusione, che qui mancano e si trovano lì: nel resto, identiche idee e parole. Incomincio dall'arrecare l'esordio, che ci servirà nel principio del l. sesto, per mostrare come due definizioni che Aristotile dà della filosofia, si riducano in una.

« Determinati questi punti (il senso di *natura* e la differenza del naturalista dal matematico), bisogna considerare intorno alle cause quali siano e quante di numero. Giacchè, poichè questo trattato ha per fine il sapere, e noi non crediamo di sapere una cosa se non quando abbiamo di quella appréso il *perchè*, (che equivale ad averne appresa la causa prima), è chiaro che anche noi, per trattare della generazione e corruzione e in somma d'ogni sorta di natural cangiamento, dobbiamo fare il medesimo; affinchè, sapendone i principii, procacciamo di ricondurre ad essi ogni oggetto delle nostre ricerche ».

(2) La quadripartizione che segue della nozione di causa, ha molto più valore e rilievo della tripartizione precedente della nozione di *principio*. È specifica, non generica: e si ritrova tal e quale all'entrata di ogni ricerca d'Aristotile. Procede per iscovrirla, come ha fatto già e farà per l'altre nozioni. Non deduce dalla nozione generica le sue distinzioni specifiche: non la partisce *a priori*, spiegando ed ordinando la moltiplicità intrinseca del suo contenuto. Ma invece, meditando gli usi quotidiani e volgari, gli raccoglie sotto quattro caratteri essenziali; e presenta immediatamente come quadruplicata, la nozione di causa. Questa quadruplicazione, per Aristotile, è un dato, è un fatto; bisogna osservarlo, non dimostrarlo. Quello, che si può e si deve fare, è di procacciare che l'osservazione sia compita: al che Aristotile provvede e coll'esame esatto degli usi e con una riprova storica, colla quale dimostra, non solo, che chi si mette a ricercare la causa, ricerca immediatamente, e senza restare a bada in una ricerca generica, una di quelle cause speciliche; ma ancora che non ricerca se non una di quelle quattro (Lib. I. 3-6). Si badi però,

l'argento d'un bicchiere, ovvero i loro generi (1).

2. In un altro senso, è la specie e l'esemplare (2): che consiste sia nella nozione della quiddità, sia ne' suoi generi (la specie del diapason, per esem-

che questa quadripartizione è meramente logica, e perchè nella coscienza umana si possono determinare quattro aspetti della nozione di *causa*, non vuol dire, che questa determinazione corrisponda alla realità, e le cause ultime reali siano quattro davvero: anzi vedremo, come nella metafisica le riduce a due, alla formale, con cui immedesima la finale e l'efficiente, e alla materiale. Perciò, questa distinzione non gli serve se non come un'ultima introduzione logica ad una speculazione oggettiva sul reale, e non gli tiene già luogo di questa speculazione stessa. Di maniera, che secondo la natura del reale, che fa l'oggetto speciale della ricerca, è cambiato l'ordine rispettivo di quelle quattro cause e messe avanti le più conformi a quella natura. Così nella metafisica tiene il primo luogo la causa formale o la nozione, seguita la materiale e viene da ultimo la motrice e la finale. « Invece, nella Fisica (II. 3. 195. *a.* 16), e perciò in questo capo, che n'è copiato, la materiale è la prima, e poi seguitano la formale, la motrice e la finale. Ne' libri della generazione degli animali (I. 1. 715. *a.* 4.) fa precedere e dà per inseparabili rispetto a quella ricerca la causa finale e la nozione dell'essenza (la formale), e si riattaccano a queste la materia e il principio del movimento. Nella seconda analitica (II. 11. 94. *a.* 20.) mette avanti, del pari, la causa formale, come quella che è l'essenza vera constituente il nocciolo della definizione, e riappicca a questa la materia di cui tengono luogo le *premesse*, e alla materia, la motrice e la finale. In un altro luogo (De Somn. c. 2. 455. *b.* 15) la finale e la motrice aprono la fila: e tengono lor dietro la materiale e la formale. Le quali differenze d'ordine nel noverarle basterebbero già di per sè sole a mostrare che codeste specie di causa sono qui riguardate solo come nozioni riflesse, e prescindendo da ciò che corrisponde loro nella natura delle cose » Brandis. Aristot. p. 425.

(1) Il metallo e la materia. Vedi più giù § 8.

(2) La forma non la chiama *esemplare* nel senso de'Platonici, quasi credesse, che gli oggetti naturali si generino a norma d'un modello estrinseco a loro: ch'è un'opinione affatto ripudiata da Aristotile. Qui, dove raccoglie i varii usi, dà un tal nome alla forma, per accennare che la maniera in cui l'idea che l'artefice s'è fatta della sua opera e lo dirige nell'eseguirla, è causa di questa stessa opera, non differisce specificamente da quella in cui è causa d'un oggetto della natura la sua essenza ideale: quantunque la prima si possa chiamare *esemplare*, perchè ritrae da essa chi l'investe nella materia, e la seconda no, perchè la natura riguardata come principio intrinseco e speciale, possiede potenzialmente in sè stessa tutta quella moltiplicità di forme di cui sia capace l'oggetto singolare: e il principio motore le dà solo il muoversi e non lucida già in essa un disegno già fatto. - Vedi Alex. p. 689. 35. seg. Simpl. in Phys. p. 350. *b.* seg. Scayn. p. 180.

pio, è la proporzione di due ad uno, e, in universale, il numero (1)), sia nelle parti della nozione (A).

3. Di più, *causa* è quello di dove viene il primo principio del cangiamento o del riposo: così chi consiglia, è cagione, e il padre è causa del figliuolo, e, in universale, quello che fa, di quello che è fatto, o quello che può produrre un cangiamento, di quello che si cangia (B).

4. Di più, la *causa* ha aspetto di fine; che equivale alla *cagione per cui:* la salute, per esempio, è la cagione per cui si passeggia. Di fatto, perchè passeggia un tale? Si risponde, per risanare, e ci pare d'avere, così dicendo, assegnata la causa. E così di tutte quell'altre cose, che, essendo un altro il motore, hanno luogo tra via per arrivare al fine: come il dimagrire o il rinettarsi o le medicine (C) per fine di sanità. Tutte queste son cose per cagione del fine; e non differiscono se non perchè certe sono operazioni e certe instrumenti.

5. Tanti, adunque, sono i sensi di *causa.* Però succede, che, intendendosi *causa* di più maniere, ci sia parecchie cause, e non accidentali, d'una stessa cosa. La statuaria ed il rame, per esempio, sono del pari causa della statua, e non sotto un rispetto diverso, ma in quanto l'è statua; se non che non della stessa maniera, ma l'uno come materia, e l'altra come origine di movimento. E c'è cause reciproche (D); il lavorare è causa di buona salute e questa causa del lavorare: se non che non

(1) « L'accordo *diapason* è quello nel quale la corda prima contiene l'ultima due volte, vo' dire, dà un suono doppio di questa. Perciò, la specie o nozione di quell'accordo è 2 : 1 ; giacchè la corda prima ha coll'ultima quella stessa proporzione che il due coll'uno » (Philop. g. p. 2. p. 350. *a.*). E non pure questa proporzione è causa formale o ideale di quell'accordo, ma anche, quantunque non immediatamente, il numero che è il concetto generico in cui si risolvono i due suoi termini, e il *due* e l'*uno*, che sono appunto codesti due termini.

della stessa maniera, ma l'una come un fine, l'altra come principio di movimento.

6. Aggiungi, che talora è identica la causa di cose contrarie. Giacchè quello, che presente, è cagione d'una cosa, talora, assente, s'accagiona della contraria: della sommersione, per esempio, d'una nave (E), s'accagiona appunto l'assenza dello stesso nocchiero, la cui presenza sarebbe stata cagione della sua salvezza. E tutte e due queste, così la presenza come la privazione, sono cause in qualità di moventi.

7. In somma, tutti questi sensi di *causa* che si son detti, ricadono in que' quattro manifestissimi. Di fatto, gli elementi delle sillabe, la materia degli oggetti d'arte e il fuoco e la testa e simili altri componenti de' corpi e le parti dell'intiero e le premesse della conclusione, sono cause in qualità di *quello da cui* (1). Però si badi, che delle cose dette certe hanno qualità di sostrato, per es., le parti: certe altre invece di *quiddità*; così l'intero (2), la composizione, la specie. D'altra parte, il seme, e il medico e chi consiglia, e, in somma, quello che fa, son tutte cause di dove si deriva il muovere o lo stare (3). Ci sono poi cause (F) in qualità di fine e di bene dell'altre cose: giacchè la *cagione per*

(1) Indica come nozione generica e comune alla causa formale e alla materiale quello di causa di dove l'effetto si deriva o proviene. Questo luogo si dovrebbe accordare col cap. 24 di questo stesso libro, dove s'esamina a parte la nozione di derivazione e provenienza e si mostra applicabile solo alla causa motrice e alla materiale Comunque sia, a quello ch'è detto qui, recherà luce il libro VII.

(2) Per intero non s'ha qui a intendere il complesso delle parti, ma la forma, che pigliano tutte insieme, quell'interezza, perfezione, aspetto che hanno dal loro essere unizzate d'una certa maniera. Vedi Aphrod. p. 690. *b*. Themist. p. 350. *a*.

(3) Si osservino i varii esempi che Aristotile arreca di ciascuna specie di cause. Mostrano, come quelle nozioni si presentano alla riflessione variamente particolareggiate e determinate secondo la varia applicazione che

cui suol esser ottimo e fine delle altre cose. E a chiamarla a dirittura il *bene* o solo il *bene apparente* (1) è tutt'uno.

8. Adunque, tali e tante sono le specie delle cause: i loro modi (2) poi sono molti, ma si possono anch'essi raccogliere in pochi. Giacchè ciascuna delle cause conformi di specie si dice in più modi; l'una come anteriore, l'altra come posteriore (G): della salute, per esempio, sono causa il medico e l'artista, e del *diapason* il doppio e il numero, e, in somma, le cause comunque comprensive sono anteriori alle singolari.

9. Certe altre hanno nome di *cause*, perchè accidenti o generi d'accidenti. D'una statua, per esempio, altrimenti è causa Policleto, perchè allo statuario accade d'essere Policleto, ed altrimenti lo statuario; e così le nozioni che comprendono in 1015. A
se quella dell'accidente (H); l'uomo, per esempio, è causa della statua, o a dirittura l'animale, perchè Policleto è uomo e l'uomo animale. Degli accidenti, poi, ce n'è di più lontani e di più vicini (I): come se il bianco e l'abile in musica si dicessero cause della statua, e non già solo Policleto o l'uomo.

ne è fatta dallo spirito umano: e come, da capo, si devano variamente particoleggiare e determinare secondo l'oggetto, alla cui cognizione si vogliono applicare.

(1) Di fatto, il bene, per essere *apparente* o *reale*, è bensì diverso nella sua natura, ma non nella sua attitudine ad esser *fine*. « Parecchie volte, dice nella Topica VI. 8. 146. *b*. 36, chi desidera, non sa quello che sia bene o piacevole, di maniera che non è necessario che sia buona o piacevole una cosa perchè si desideri, ma basta che paia. »

(2) Chiama *modi* quelle varietà, che non mutano l'essenza d'una nozione, ma ne mutano, come a dire, la veduta. (Vedi Waitz. Org. I. p. 368). Son tre: ed entrano l'uno nell'altro: vo' dire, ciascuno s'intreccia coll'altro e si moltiplicano così le vedute d'una identica nozione principale. Il grado di generalità, di proprietà e di attualità d'una causa constituiscono questi modi o varietà nella maniera di concepirla.

10. Tutte le cause poi, sia che propriamente, sia che accidentalmente n'abbiano il nome, alcune si chiaman cause, perchè in potenza ad esserlo, alcune perchè lo sono attualmente (L). Della fabbrica d'una casa, per esempio, è causa o chi sa fabbricarla o chi la sta fabbricando.

11. La stessa diversità di sensi si riscontra nelle cose di cui le cause son cause: l'è, per esempio, o di codesta statua costì o (M) d'una statua o in universale d'un'immagine, come la causa è o codesto rame costì o il rame o una materia: e dite la stessa cosa degli accidenti.

12. Di più, le cause proprie si potranno enunciare insieme ed intrecciare colle accidentali: non dire, per esempio, nè Policleto nè lo statuario, ma Policleto lo statuario.

13. Pure, tutte queste varietà d'usi si riducono a sei 18., ciascuna intesa di due maniere: giacchè si usa in qualità di singolare o di generica o d'accidentale o di generica accidentale, ed o le due insieme intrecciate o ciascuna da sè: e tutte quante queste s' intendono o attualmente operative o in potenza (N). E ci è questo divario, che le attuali e le singolari sono e vengono meno insieme colle cose di cui sono cause, come quello che medica insieme con quello che risana, e chi fabbrica una casa, insieme colla casa che si fabbrica; invece, le cause in potenza non sempre: chi sa fabbricare una casa, non vien meno insieme colla casa.

CAPO III.

ELEMENTO.

1. Elemento [1] si chiama quel checchessia di primigenio intrinseco [2], di cui si compone una cosa; indivisibile, in quanto alla specie, in ispecie diver- 1014 a 26.

(1) Nel libro X (I. 1062. *b.* 12) Aristotile descrive la nozione dell'elemento brevissimamente così: l'*avere quiddità d'elemento - vuol dire - che qualcos'altro se ne compone come d'un primo intrinseco.*

(2) Adunque ha di comune con *principio* d'essere un *primo*, e con *principio* e *causa* d'essere quello da cui deriva o proviene altro. Perciò si trovano così spesso unite le tre nozioni (VI. 1. 1025. *b.* 5. VIII. 1. 1042. *a.* 5. XII. 1. 1069. *a.* 26. XIII. 9. 1086, *a.* 21).

Però, elemento è nozione più comprensiva e meno estesa, che non sono quelle di *principio* e *causa*, giacchè gli è essenziale d'essere *intrinseco*, dove questi possono anch'essere *estrinseci*. Perciò, nel libro XII. 4. 1070. *b.* 22-26., la *specie*, la *privazione* e la *materia*, perchè intrinseche alla cosa, sono chiamate *elementi:* e il *movente*, invece, quantunque s'annoveri tra i principii e le cause, non s'annovera tra gli *elementi*. E, nel libro XIV. 1087. *b.* 13-15, dà nome d'elemento tanto al formale (l'*uno*) quanto al materiale principio (il *grande e piccolo*) de'Platonici, appunto perchè intrinseci l'uno e l'altro.

L'essere questi tre caratteri *di primità*, *di cosa da cui proviene altro* e d'*intrinsichezza* i soli essenziali alla nozione di elemento, fa che la sia applicabile tanto all'entità spirituale o intellettiva, quanto alle corporee. Perciò, il Patrizio rimproverò (Discuss. peripatet. p. 345) a torto Aristotile d'aver frantesa l'opinione di Platone, per avergli attribuito che componga gli animi di elementi; con questo, Aristotile non ha volnto dire, che la faccia corporea.

Però, rispetto ad ogni sorta d'entità, l'elemento suol tener luogo di *materia*, e in questo modo, si contrappone a *forma*. Se perchè *intrinseca*, anche la *forma* si chiama talora *elemento*, non le si dà già questo nome in quanto compie il proprio ufficio suo, d'unire e dar l'essenza alla cosa, ma in quanto si considera come parte, come componente, come coefficiente, quasi dirèi, come materia della cosa. Perciò Aristotile osserva giusto, che quegli i quali credono d'aver risoluto ogni problema, così quello dell'anima come ogni altro, per aver trovato gli *elementi* delle cose, sbagliano di molto; di fatto, con questo non sanno ancora, cosa sia ciò, che fa che ciascuna cosa sia quella tale che la è (Met. VII. 17. 1041. *a.* 6. seg. De An. I. 5. p. 410. *b.*).

Perciò la nozione d'elemento si trova così affine a quella di materia, che talora Aristotile si serve di questa seconda a determinare la prima. Così nel VII (l. c. 1041. *b.* 31) definisce *elemento* per quel qualcosa

sa [1]: elementi della voce, per esempio, sono quelli di cui si compone la voce, e ne'quali da ultimo si scompone, di maniera, ch' essi non si scompongano in altri suoni diversi di specie da loro stessi: e poniamo che si scomponessero, le parti sarebbero identiche nella specie: la parte, per esempio, dell' acqua è: che non è però il caso della sillaba [2].

2. Appunto, coloro i quali parlano d' elementi de'corpi, intendono quelli in cui i corpi da ultimo si scompongono, e che non si scompongano più essi stessi in altri differenti di specie: ed o che n'ammettano uno o parecchi, per elementi intendono sempre questo.

3. Si dice, in un senso simile, *elementi delle figure* e in universale *delle dimostrazioni*: giacchè le *dimostrazioni prime*, che si ritrovano in parecchie altre, sono appunto quelle che si chiamano gli elementi delle dimostrazioni: sono di questa fatta i

d'intrinseco in cui, come in materia, si divide una cosa. Se non che la stessa maniera, in cui usa qui la nozione di materia per determinare quella d'elemento, mostra quale rispetto abbia la prima colla seconda. La prima è più generica; e quantunque ogni elemento sia materia, non però ogni materia è elemento: quella può essere un primo o un ultimo; questo non può essere se non un primo. In somma, la nozione di *materia* è più estesa e meno comprensiva: qui dove non è il luogo di dichiararla per minuto, basterà dire, che materia è ogni cosa rispetto a se medesima prima di essere in atto; perciò esiste sempre e solo potenzialmente; dove l'*elemento* può esistere così in atto come in potenza (De Coelo III. 3. 302. *a.* 16). Perciò chiama *elemento* una materia già in parte attuata e determinata: la quale abbia già preso una *forma*, che la informi tutta e in ogni parte, di maniera che sia specificamente indivisibile. Tali sono i quattro corpi semplici, fuoco, acqua, terra, aria. Da'quali alla materia prima, quanta distanza ci sia, si può vedere nel De gen. II. 1. 329. *a.* 32. - Vedi Bonitz. Met. p. 226. Waitz. Org. 14. *a.* 39. I. p. 317. 84. *b.* 21. II. p. 362. Biese I. p. 381. not. 5. Trendelenb. De an. I. 2. 5. 7. p. 228.

(1) E perciò è impossibile « *che da elementi quantitativi si componga un' essenza la quale non sia quantitativa.* » Ar. De an. I. 5. 410. *a.* 21.

(2) E perciò non è *elemento*. Di fatto, si divide in lettere, ciascuna specificamente diversa dall'altra.

sillogismi primi a tre termini, uno di mezzo (1).

4. E trasferendo di lì, chiamiamo elemento una qualunque cosa, che, essendo una e piccola, possa servire per molte (2). Per ciò si chiama anche elemento il piccolo, il semplice, l'indivisibile. Di dove è venuto che siano elementi gli universali supremi: perchè ciascun d'essi, uno e semplice com'è, si trova o in molte o in tutte o nella più gran parte dell'entità, e a certuni pare, che l'*uno* e il *punto* siano principii (3). Ora, come i così detti generi universali sono anche indivisibili (di fatto, non hanno

(1) Sono i sillogismi della prima figura, ne' quali il termine medio sta davvero di mezzo a due estremi, essendo contenuto nel maggiore e contenendo il minore. Invece nella figura seconda, il medio contiene amendue gli estremi e però occupa il primo posto: e nella terza è contenuto da' due estremi e perciò occupa l'ultimo posto. I tre termini P. S. M. nella prima figura sarebbero disposti così S. M. P., nella seconda potrebb' essere disposti o così M. S. P: o così M. P. S., e nella terza o così S. P. M., o così P. S. M. Di maniera che non solo la prima figura è la sola in cui il medio sta nel mezzo: ma è anche la sola, in cui il posto di mezzo è dato certamente ed unicamente a un termine. Ora, Aristotile tiene per perfetti e dimostranti di per se soli i sillogismi della prima: e gli chiama qui *primi* e perciò *elementi*, perchè quelli dell'altre due figure, si devono risolvere in que' della prima, perchè acquistino evidente e piena forza dimostrativa. - Brandis. Ar. p. 178. seg. - Waitz. Org. 44. *b*. 6. I. p. 450.

(2) Perciò ne'topici (120. *b*. 13, 121. *b*. 11, 128. *a*. 22, 143. *a*. 13, 151. *b*. 18, 172. *b*. 21 e 31, 174. *a*. 21.) chiama *elementi* quegli argomenti universali, a cui altrove dà nome di *luoghi*, coi quali si riesce a dimostrare o a confutare qualunque cosa, se non veramente, almeno apparentemente. Waitz. Org. 34. *b*. 21. II. p. 362.

(3) Fra gli universali, certi hanno due caratteri essenziali dell'*elemento*: certi uno solo. I primi sono gli universali supremi, l'uno e l'ente, il cui concetto non pure è implicato in tutti gli altri, ma è indivisibile: i secondi gli universali sottordinati, i generi tramezzanti tra gli universali supremi e i singolari reali, i cui concetti senza essere indivisibili, si trovano però in molti altri, cioè dire in tutti gli altri concetti meno estesi e più comprensivi che loro sottostanno. A' primi il nome d'*elemento* è dato più propriamente: a' secondi meno. Però, nè agli uni nè agli altri con ogni proprietà. Non ai primi, perchè non essendo *generi* non entrano a formare la definizione; non a'secondi, perchè non indivisibili: a' primi manca un carattere essenziale della nozione di elemento, l'essere una *qualcosa da cui*, a' secondi un altro, l'*indivisibilità*. I *primi* son indivisibili, ma non se ne fa

nozione (1) (o)), c'è di quelli che chiamano i generi *elementi*, ed elementi più della differenza, perchè il genere è più universale: giacchè quando a qualcosa compete la differenza, il genere tien dietro: dove quello a cui compete il genere, non sempre gli compete la differenza (2).

5. Il comune di tutti questi sensi è che elemento di ciascuna cosa sia quel primigenio (3) che le sta dentro.

CAPO IV.

NATURA.

1014. B 16. 1. *Natura* (4), in un senso, si chiama la generazione delle cose che nascono (p).

2. In un altro, quel che si sia di primigenio intrinseco, da cui nasce quello che nasce.

nulla: i secondi servono, ma son divisibili. Però, si vede, come quegli i quali, come i Pitagorei e Platone, credevano che o soli gli universali supremi, o essi co' generi subalterni fossero i veri principii delle cose, potessero anche con più diritto e proprietà, che non farebbe Aristotile, chiamargli *elementi*.

(1) Degli universali supremi c'è intellezione o pensiero: ma non ci può essere nozione o definizione; la quale è complessa sempre, dove l'universale supremo è semplice. Si vedrà meglio, quando si sarà giunti a' libri VII e seg. dove si parla della nozione.

(2) Vedi Top. IV. 2. 122. *b*. 15. Waitz. Org. 1. *b*. 17. 1. p. 379. Più su lib. III. Cap. IV. § 10. n. p. 113.

(3) Di fatto, a certi, come agli universali supremi, manca il carattere del prodursene, del provenirne qualcos'altro: ad altri, come agli universali sottordinati, alle figure, alle dimostrazioni semplici, manca l'*indivisibilità*. Quello che hanno di *comune* tutti questi sensi di *elemento*, sono i due caratteri di *primità* e d'*intrinsichezza*.

(4) I cinque sensi analogici, che si danno quì alla parola *natura*, si dividono in due ordini. I primi tre si riferiscono alla nozione Aristotelica della natura: i due ultimi alla nozione Ionica e Platonica. Che sia così, si vede chiaro dal cap. 1. del lib. 2 della Fisica, dove queste stesse cose sono dette più largamente e meglio dedotte.

3. E ancora, quello di dove il movimento primo si deriva in un oggetto naturale (1) e gli compete per sè (2).

4. Si dice *nascere* di tutte quelle cose che si aumentano di qualcos'altro o per via di contatto e di connaturamento o annaturamento, come gli embrioni. Si badi, il connaturamento differisce dal toccamento: in questo non ci bisogna altro, se non un toccamento; dove nelle cose connaturate c'è tra le due qualcosa d'uno ed identico, che fa che, in luogo di semplicemente toccarsi, si con-

(1) Nel seguente luogo (192. *b.* 8.) de'Fisici è spiegata l'unità di questi tre sensi: « Degli enti, certi sono naturalmente, certi da altre cause. Naturalmente sono gli animali, e le loro parti e le piante e i corpi semplici, come terra, fuoco, aere ed acqua: giacchè queste e simili cose diciamo che siano naturalmente: e tutte paiono differire dalle cose non esistenti naturalmente. Di fatto, le cose che sono naturalmente, sembrano d'avere tutte in se stesse un principio di moto e di riposo, quali rispetto al luogo, quali rispetto al crescere e diminuire, quali rispetto all'alterarsi: invece, un letto e un abito, e altre tali cose di questo genere, almeno in quanto loro spetta quel nome e fin dove son prodotti artificiali, non hanno punto un conato insito di mutazione; ma l'hanno bensì in quanto e fin dove accade loro d'essere di legno o di terra o misti, appunto come se la natura sia un principio ed una causa di muoversi e di stare, in quello in cui stia primieramente per sè e non per accidente. »

Questa che è la nozione propria della natura, è espressa nel § 1° come processo, nel § 2° come principio di generazione, e nel 3° come principio di moto locale, aumentativo ed alterativo. In somma la natura, che è un principio dinamico, avente in se stessa tutta la propria determinazione e contenente a mo' di germe tutte le forme successive dell'oggetto naturale, s'intende o come il processo successivo di questo sviluppo, o come il principio di moto sostanziale.

(2) *Primo* è quel movimento che appartiene alla sostanza stessa naturale, in quanto meramente naturale, e non in quanto assoggettata a modificazioni artificiali: *per sè* è quel movimento, che le spetta in quanto proviene dal principio che l'informa, e non da un principio diverso, sia della stessa, sia d'altra specie. Il *primo* e il *per sè* non concorrono sempre; ci può essere un movimento primo, che non sia per sè e viceversa. Il movimento d'un bigonciuolo, che si facesse calare in un pozzo per via d'una fune sospesa a una carrucola, sarebbe *per sè*, ma non primo. Il movimento che come medico, uno producesse nel corpo suo in maniera da risanare, non sarebbe nè primo nè per sè in quel corpo. Così i moti meccanici non sono nè primi nè per sè ecc. Vedi Phys. l. c. e Simpl. p. 346. *a.* Afrod. p. 694. *a.*

naturino e diventino una cosa sola, se non nella qualità, certo nella continuità e nella quantità (1).

5. Di più, si chiama *natura* quel che si sia di primigenio, inabile a trasformarsi e cangiarsi per potenza propria, dal quale o sia o si generi un oggetto naturale: a quella guisa per esempio, che il rame si dice *natura* degli arnesi di rame, il legno di quelli di legno, e va dicendo: perchè il legno, il rame e simili, formano ciascuno di quegli oggetti senza punto cangiare di materia prima. Di fatto, questo è il senso, in cui chiamano *natura* gli elementi degli oggetti naturali, chi dicendola fuoco, chi terra, chi aria, chi acqua, chi qualcos'altro simile, chi parecchie di queste cose, chi tutte queste cose insieme (2).

6. Di più, in un altro senso si chiama *natura* l'essenza degli esseri naturali: così l'intendono quelli che chiamano natura la composizione pri-
1015 A ma (3); come Empedocle, che dice:

(1) Dalla *natura* passa al *nascere*: però si badi, che la parola greca esprime meglio lo sviluppo dell'oggetto naturale, di quello che faccia la italiana *nascere*, che n'esprime solo il principio. Comunque sia, vuole che il *nascere* e crescere non si dica di cose che s'ingrossino per solo contatto, ma di quelle che aumentino, restando unico il principio che le informa, di maniera che tutto quello che s'aggiunge loro, si unizzi con quello che già c'era. Questa unità, però, non impedisce una varietà di qualità nelle parti: altrimenti, escluderebbe ogni organismo. Del resto, osserva giustamente il Bonitz (Met. p. 228), Aristotile, avendo adoperate nello spiegare la nozione del *nascere* parole che l'implicano, ha discorso con poca precisione, nè ha davvero mostrato in che differiscano dal semplice contatto il connaturamento e l'annaturamento, nei quali riconosce solo una unità continua di quantità e non punto di qualità.

(2) Questa è la nozione Ionica della natura: che la non sia quella di Aristotile, si riconosce senza un dubbio dal luogo corrispondente de'Fisici dove si dice, che altri la intendono così. Qui dove annovera soli i varii sensi delle parole, e non espone una dottrina, di certo non gli bisognava distinguere tra il senso che dava lui, e quello che danno gli altri. Tutti i sensi, che le si danno, son del pari de'fatti, e gli registra tutti.

(3) *La forma essenziale.*

Verun ente non ha natura, e solo
Un mischiarsi succede e un disgregarsi,
Che tra le genti di natura ha nome (1).

E appunto per questo, tutte quelle cose che sono o che si generano naturalmente, quand'anche sussista già quello da cui son naturate a generarsi o ad essere, non sogliamo però dire che abbiano la natura, prima che acquistino la specie e la forma (2).

7. È, adunque, *naturalmente* ogni cosa che risulti di quelle due, materia e forma: e *natura* è tanto la materia prima (e questa di due maniere; o la prima rispetto a una tal cosa particolare o la prima assolutamente; dell'opere in rame, per esempio, è materia prima rispetto a loro il rame, ma la prima assolutamente è forse l'acqua, se tutti i fusibili sono acqua), quanto la specie e l'essenza che è il fine della generazione. E di qui, per traslato, si dà nome di *natura* ad ogni essenza a dirittura, per cagione che la natura è anch'essa un' essenza.

(1) È probabile, che Empedocle intendesse altrimenti questi versi; e volesse solamente dire, come sostiene il Bonitz (p. 230), che non c'è punto generazione dal non ente, e quella che volgarmente si chiama generazione, non sia altro se non un mischiarsi, e un separarsi degli elementi: anzi i versi che seguono, mostrano che questa deva essere la buona interpretazione. Però, bisogna aggiungere, che di questa maniera d'interpretare un po' larga Aristotile non è punto nè meno colpevole di tutti gli altri suoi contemporanei: e che qui quantunque interpreti male, dice però giusto. Empedocle, facendo consistere ogni cosa nella quantità de'suoi elementi, doveva appunto negare, che la natura fosse specie o idea, la quale o si sovrapponesse loro ab extra, come credevano i Platonici, o inerisse loro ab intra, come credeva Aristotile. Del resto, quest'opinione d'Empedocle sarebbe in contradizione con quella che gli è attribuita nel cap. 10 del l. I. e nel De part. An. I. 1, 642. *a*. 18. seg.

(2) Aristotile tiene per più avanzata la nozione della natura come forma, di quella della natura come materia (v. De part. an. l. c. *a*. 17.): anzi l'ammette con questa clausola, che la forma non s'ha a tenere per *estrinseca* ed *astratta*: ma bensì per causa intrinseca, efficiente e finale, dell'oggetto naturale. Ne' Fisici (l. c.) dimostra e spiega, come la natura sia forma.

8. Dietro a quello che s'è detto, la *natura* nel suo senso primario e proprio è l'essenza di quegli enti che hanno in sè in quanto sè, il principio del movimento: giacchè la materia si chiama *natura* perchè è appunto ricettiva di questo principio, e le generazioni e il nascere, perchè sono movimenti che ci s'iniziano. E codesto principio di movimento degli esseri naturali è esso stesso inerente sia potenzialmente, sia attualmente (1).

CAPO V.

NECESSARIO.

1015. A 20. 1. *Necessario* si chiama quello senza cui, come concausa (2), non si può vivere; il respirare, verbigrazia, e l'alimento sono una cosa necessaria per l'animale: non si può farne senza.

2. E quello, senza cui non può essere o farsi un bene, nè cansare o respingere un male: il bere la medicina, per esempio, è necessario per non ammalare, e il navigare ad Egina per esigere il denaro.

3. Di più, il violento e la violenza: vo'dire, quello che impedisce e contrasta la propria inclinazione ed elezione. Di fatto, quello ch' è violento si chiama necessario, e perciò appunto è doloroso: Eveno (3), per esempio dice: *Ogni cosa necessaria è molesta di sua natura*: e la violenza è una neces-

(1) Nel § 7 riassume tutti i sensi come gli ha successivamente registrati: nell'8° gli riassume, mostrando come si trasformino, accettando per buono e proprio il suo.

(2) De anim. II. 4. 416. *a*. 13. e Trend. a. q. l. p. 356. De part. an. I. 1. 642. *a*. 7. - Di fatto, i cibi sono condizioni, senza le quali la causa della vita, ch'è il principio vitale, non può eseguire il suo atto: ma non sono già causa della vita essi stessi.

(3) Vedi Plat. Apol. 20. *a*. e Stallb. a. q. l. Arist. cita lo stesso verso Rhet. I. 11. 1370. *a* 10. Eth. Eud. II. 7. 1223. *a*. 31.

sità, come dice Sofocle [1]: *ma la violenza mi necessita a fare codesto.* E la necessità pare qualcosa d'impossibile a spersuadere. È naturale: va contra al movimento conforme all'elezione ed al raziocinio proprio.

4. Ancora, quello che non può stare altrimenti, diciamo che sia necessario che stia a quella sua maniera.

5. Anzi, quest'ultimo è quel concetto del necessario, al quale s'informano tutti gli altri. Di fatto, il violento allora si dice *necessario* a fare o a patire, quando non si possa, per via della violenza, secondare la propria inclinazione, essendo quella una necessità, per la quale non si può altro. E il medesimo per le concause del vivere e del buono: giacchè quando non si può sia ottenere il bene, sia vivere ed essere senza certe cose, le sono necessarie, e la causa per cui sono tali, è appunto una necessità.

6. Aggiungi, tra le cose necessarie, la dimostrazione; giacchè, se s'è assolutamente dimostrata, una cosa non può stare d'un'altra maniera: del che sono cause le premesse, dalle quali si fa il sillogismo, quando son tali che non possano essere altrimenti [2]. Ora, alcune di loro hanno la causa della loro necessità in altre diverse: altre non l'hanno, e sono esse le cause per cui altre sono necessarie.

7. Di maniera che il necessario, in un senso primario [3] e proprio, è il semplice: giacchè questo

(1) Il verso di Sofocle è un po' diverso. El. 256.

(2) Di fatto, il sillogismo è un ragionamento, *nel quale, poste certe cose, è necessario che dall'esserci queste, risulti qualcosa di diverso da quello che s'è ammesso.* An. pr. I. 1. 24. *b.* 18.

(3) In un senso, vuol dire, che esprima le quiddità della nozione non per via di relazioni più o meno essenziali con altro, ma in essa stessa, in quello che la costituisce. Vedi Bon. Met. p. 233.

non può essere di più maniere, e non può in conseguenza essere altrimenti da quello che è: senza che, sarebbe di più maniere. Se adunque ci sono cose eterne ed immobili, non ci ha per esse nulla di violento nè di contro a natura (1).

(1) Si badi al passaggio che Aristotile fa dal necessario come nozione al necessario come sussistenza. A lui la necessità non pare, come la è davvero, una veduta della mente; ma bensì che penetri la essenza stessa dell'ente. Perchè una cosa si dica *necessaria*, ci bisogna la nozione di uno stato diverso della cosa, il paragone della sua essenza com'è, con codesto stato, e la ricognizione dell'incompossibilità tra quella e questo. Adunque ogni necessità ha radice nella mente, ed esprime una maniera sua di concepire una cosa; oggettivamente, c' è solo il sussistere della cosa. Invece, per Aristotile inerisce agli stessi termini delle relazioni. Anzi intesa nell' ultima maniera ch' è quella del § 4, ed è la più esatta e la primaria e fondamentale, la necessità si sustanzia come dire in un'entità individua, ideale o reale, e non è più determinata dalla relazione di due termini. Giacchè la necessità essendo la impossibilità del contrario, deve competere per sè all' essere semplice, in cui non è possibile verun cangiamento, perchè ogni mutamento suppone composizione. Perciò, *necessario* si converte non pure con *semplice*, ma con *eterno:* ed esprime, come *semplice* ed *eterno*, non la relazione dell' ente, ma la costituzione sua stessa. Ma il *semplice* compete a due sorta d'entità, alle ideali, che sono le nozioni prime, e alle reali, che sono Iddio, le sostanze e i corpi celesti. Quelle e questi sono necessarii. Dove si vede il fondamento della distinzione delle scuole, di necessità *logica* e *metafisica*. La necessità spetta per sè a questi e a quelle: ad ogni altra nozione che se ne deduca, o ad ogni altro essere che ne dipende, spetta per partecipazione, e per via dell'ammissione precedente di quelle prime nozioni e di que'primi esseri. Qui giace il fondamento dell'altra distinzione di necessità *apodittica* e *ipotetica*, distinzione che in Aristotile si trova molto più esplicitamente dell'altra, perchè molto più vera nel parer suo. L'ultima, l'*ipotetica*, piglia varie forme, appartenendo a tutto il processo in ordine al fine sia generale, sia particolare delle generazioni. Di necessità *ipotetica* è necessaria la materia, la quale introduce nel mondo fisico qualcosa di non domabile dalla *causa finale*. Questa teorica d'Aristotile intorno alla necessità, l' ho qui accennata come potevo, per sommi capi: i luoghi nei quali è dichiarata, gli ha raccolti il Waitz. Org. 83. *b*. 38. II. p. 358: e perchè chi vuole, possa riscontrargli, son questi: De part. an. I. 1. 639. *b*. 21. 642. *a*. 1. De an. gen. I. 4. 717. *a*. 15. IV. 8. 776. *b*. 33. V. 3. 782. *a*. 22. 8. 789. *b*. 12. Top. II. 5. 111. *b*. 27. De somn. et vigil. 2. 455. *b*. 26. De an. generat. V. 1. 778. *b*. 17. Eth. nic. VI. 2. 1139. *b*. 23. De gen. et corrupt. II. 11. 337. *b*. 35. De an. III. 13. 435. *b*. 20. Nat. ausc. II. 9. 200. *a*. 13.

CAPO VI.

UNO.

1. L'*uno* si predica sia accidentalmente, sia per sè (1). 1015. B 16.

2. Accidentalmente così: *Corisco* e l'*abilità*: e *Corisco abile*: giacchè è lo stesso di dire, *Corisco fa uno coll'abilità* e *Corisco abile*, e *l'abilità fa uno colla giustizia* e *Corisco abile e giusto* (2) (Q).

Di fatto, tutte codeste cose si dicono *une* per accidente, la giustizia e l'abilità perchè sono accidenti d'una sola essenza, l'abilità e Corisco, perchè l'una è accidente dell'altro. Sotto un aspetto, *Corisco abile è uno con Corisco*, alla stessa maniera: perchè nella nozione una parte del primo membro è accidente dell'altra, l'abilità, vo' dire, accidente di Corisco: e *Corisco abile con Corisco giusto*, perchè una parte di ciascuno de' due membri è accidente dello stesso uno (3).

(1) Tutta questa moltiplicità di sensi dell'*unità* si deve distinguere in due parti. Nella prima (§ 1-13) si devono comprendere tutti quelli che ha l'unità attribuita alle cose, o come predicato implicito in ogni nozione: nella seconda tutti quelli che ha come nozione in sè stessa o come soggetto, che si deva dire. L'unità nella prima maniera è accidentale o essenziale: cioè le parti della nozione una, della nozione che si pensa come una (e così si pensano tutte, perchè ogni cosa, come s'è detto nel IV. 2. § 5, si concepisce sotto la forma dell'unità), codeste parti, vo'dire, stanno o accidentalmente o essenzialmente unite in quella nozione.

(2) Si discorre prima delle nozioni complesse, le cui parti sono unite accidentalmente: codeste sono, se si badi bene, quelle nozioni che oggi si chiamano *sintetiche a posteriori*. Aristotile ne distingue tre classi.

(3) L'unità implicata nella nozione complessa o è unità d'un accidente con una sostanza, o di due accidenti tra loro, perchè inerenti ad una sostanza, o della sostanza modificata dall'accidente colla sostanza semplice o modificata d'un altro accidente. Esempio del primo caso è l'unione dell'*abilità* con *Corisco*, in questo giudizio: Corisco è abile: del secondo quella dell'*abilità colla giustizia* in quest'altro: Corisco è abile e giusto:

3. L'accidente potrebbe avere egualmente luogo per il genere, o per qualche altro de' nomi universali: l'uomo, per esempio, è lo stesso con uomo abile: giacchè o si dice così perchè dell'uomo, che è una unica essenza, è accidente l'abilità, o perchè l'una e l'altra, l'umanità e l'abilità, sono accidenti di qualcuno degli individui singolari, di Corisco, verbigrazia (1). Con questo però che non gli appartengano tutti e due alla stessa maniera; ma l'uno forse come genere e costitutivo dell'essenza, l'altro come abito o passione dell'essenza (2).

4. Tutti i modi dunque, in cui si dice *uno per accidente*, sono questi che si son detti. Invece, le cose che si dicono *une per sè* (3), alcune si dicon

del terzo quella dell'abilità di Corisco con Corisco stesso in quest'altro: *Corisco è Corisco abile*, ovvero *è Corisco giusto*. Si vede che di queste tre specie le due ultime sono una varietà della prima, che è sola fondamentale.

(1) Se la nozione che esprime l'essenza ne'tre primi giudizii sovrallegati, non fosse singolare, come quella di Corisco, ma specifica, come è quella d'uomo, o generica come quella di animale, potrebbe identificarsi ed unirsi del pari con nozioni che esprimano accidenti: e l'unità sarebbe anche accidentale.

(2) L'unità accidentale, adunque, è quella che passa tra il soggetto del giudizio ed un predicato che non gli inerisca essenzialmente, o, altrimenti, quella che si trova in una nozione, complessa e risultante dall'unione di un soggetto con un tal predicato. In una nozione, però, si possono unire due accidenti, perchè ineriscono a un unico individuo sussistente: e pure, l'uno de'due appartenergli per sè, l'altro per accidente. Codesto però non impedisce, che l'unità posta tra que' due accidenti non sia accidentale. Se io dico, per esempio, l'*umanità* (in senso proprio) *abile* di *Corisco*, nella nozione complessa di *umanità abile*, ci ha una parte (*umanità*) che spetta per sè a Corisco, il quale è *uomo* per sè stesso, nell'essenza sua, ed un'altra parte (*abilità*) che gli spetta per accidente. Se non che questa diversa natura delle due parti di una nozione composta, non leva che l'unità sua sia accidentale, punto più nè meno di quella che sarebbe, se si dicesse *abilità giusta*: che sono due predicati amendue accidentali. Ma se però io predicassi di Corisco sola l'*umanità*, l'unità che passerebbe tra l'accidente e la sostanza, non sarebbe accidentale, ma essenziale, perchè quell'accidente è per sè, e costitutivo dell'essenza: vedi § 10.

(3) Passa all'*unità essenziale*: la quale è varia, secondo è vario il contenuto reale della nozione. Il riscontro tra il pensiero e la realità è per-

così perchè sono continue (1): una fascina per la ri- 1016. A
torta; delle legna per l'incollatura; e una linea, quantunque spezzata, purchè continua, si chiama una, e così ciascuna parte d'un tutto, una gamba, per esempio, ed un braccio.

5. Però di queste stesse sono più *une* le continue per natura che quelle per arte.

6. Continuo, poi, si chiama ciò, di cui il movimento è unico per sè, e non può essere altrimenti: e unico è di ciò di cui è indivisibile, indivisibile però nel tempo.

E continuo di per sè è tutto quello che non è *uno* per toccamento: giacchè se tu ponessi delle legna l'uno accosto dell'altro, non diresti che facciano nè un legno solo, nè un corpo, nè una sola qualunque altra cosa continua (2).

petuo in Aristotile; ed in questo è la riprova e il fondamento d'ogni forma di quello. Perciò qui continua a rintracciare nell'unità del reale l'unità della nozione; com'è una quella, è una questa. Fin qui ha discorso di una unità accidentale nel reale: ora, discorrerà alla stessa maniera delle varie sorte d'unità essenziale.

(1) La prima unità è quella delle cose corporee, intese non nella semplice forma, nè in sola la materia loro, ma come un tutt'insieme consistente dell'una e dell'altra. Questa unità spetta loro, perchè e in quanto sono continue; e la lor nozione è *una* per lo stesso rispetto.

(2) Nel libro de' Fisici (V. 3.) definisce più accuratamente la nozione del *continuo*, non servendosi di quella del *moto*. Ivi dichiara le nozioni del *toccamento* e della *serie* e del *contiguo* e del *continuo*, mostrando come dall'una all'altra c'è un tal progredire di determinazione che quella che segue, include quella che precede. « La *continuità*, dice, è per se una *contiguità*: dico che ci sia continuità tra due cose quando s' identificano e s'unizzano que'termini dell'una e dell'altra, co'quali si toccano, e, come indica il nome, si *contingano* (si tengano insieme, o facciano tutt'uno): il che non è possibile che succeda, finchè gli estremi restano due. Determinato questo, è chiaro, che la continuità è in quelle cose, delle quali deva naturalmente farsene una per via del contatto ».

Qui invece, dove per determinare la nozione del continuo, si serve di quella del moto *indivisibile*, ci bisogna chiarire cosa sia quest'ultima per Aristotile. Nello stesso luogo de' Fisici (cap. 4) dichiara, che si chiami movimento *unico* quello in cui sia unico il *mobile*, unico il *recipiente* ed unico il *tempo*: e per *recipiente*, secondo l'idea larga del moto in Aristo-

Quello, che comunque sia, è continuo, si chiama *uno*, quantunque avesse piegatura: più però, se non l'ha: lo stinco o il femore, per esempio, più della gamba, perchè il movimento della gamba può non essere uno. E la linea retta più una della spezzata. Anzi la spezzata, che fa un angolo, la diciamo e non la diciamo *una*, perchè il movimento suo può essere e non essere insieme: dove il movimento della retta è sempre insieme e di veruna sua porzione estesa una parte sta ferma e un' altra si muove, come ha luogo nella spezzata.

7. Di più, d'un'altra maniera si dice *uno* ciò di cui il sostrato non ha differenze specifiche. E non l' ha in quelle cose la cui specie, secondo il senso, sia indivisibile. La materia soggiacente, poi, s'intende o la prima o l'ultima finale: giacchè e si dice *uno* il vino ed *una* l'acqua del pari, perchè indivisibile nella specie: e i liquidi come olio, vino, o i fusibili, si dicono *uno*, perchè il soggetto ultimo di tutti è lo stesso, essendo tutti quelli o acqua o aere (1).

tile, s'ha a intendere sia lo spazio, sia quella modificazione o passione o qualità in cui succeda l'alterazione e l'aumento e decrescimento. Qui non ha potuto dire della stessa maniera cosa sia il moto unico, perchè dovendo definir l'unità per via della continuità, non potea bastargli di definir questa per via dell'unità. Adunque, avendo determinato la continuità estesa per via della unità del movimento, determina questa per via dell'indivisibilità sua nel tempo; sostituendo, cioè a dire, alla nozione d'*unità* quella d'*indivisibilità*, a cui l'altra, come vedremo, si riduce essenzialmente. Ora, cosa è moto indivisibile nel tempo? È un moto che si fa in un tempo solo, e non divisibile in parti. Di sorta che il continuo esteso, di cui il moto è indivisibilmente unico, è un esteso, di cui nessuna parte si muove prima dell' altra. Questo carattere del continuo offre un mezzo agevole, come osserva S. Tommaso, di determinare i gradi di continuità che spettano alle varie estensioni: quanta più precisa è la contemporaneità del moto, tanta più è la continuità dell'esteso nel quale ha luogo.

(1) Qui determina l' unità dalla parte della materia, prima intesa di per se, § 8, poi nel suo corrispondente logico ch' è il genere sotto un rispetto, § 9, e la specie, sotto un altro, § 10.

8. E si dice *uno* anche a quelle cose di cui è unico il genere, differenziato dalle opposte differenze. E a tutte queste si dice *uno*, perchè è uno il genere soggiacente alle opposte differenze (così cavallo, uomo, cane sono qualcosa d'uno, perchè tutti animali), e soggiace quasi alla stessa maniera che la materia una. Talora dunque si dà così dell'*uno* a coteste cose; ma tal altra quando siano l'ultime specie del genere, è il genere di più su quello che si chiama identico; il genere, vo' dire, superiore a quelle specie [a]: così l'isoscele e l'equilatero sono una identica ed unica figura, perchè triangoli amendue; ma non però gli stessi triangoli [1].

È chiaro perchè dica, che la materia deva essere specificamente indivisibile secondo il senso. Di fatto, non serve che la sia indivisibile quantitativamente. Indivisibilità quantitativa, come vedremo, è la nozione stessa dell'unità, intesa in sè stessa, cioè a dire come misura.

L'unità specifica è determinabile solo mediante il senso, mediante l'unità o l'identità cioè dire dell'impressione sensibile. Però l'impressione sensibile si può riferire sia alla cosa nella sua forma attuale, sia alla cosa scomposta ne'suoi elementi. Il vino è uno, perchè fa un'impressione sola su' sensi, e l'intelletto lo concepisce sotto una specie. Ma il vino e l'olio si possono concepire come un solo liquido, se si suppone, che l'elemento nel quale si risolvono, sia un solo. Quest'elemento, preso da sè, fa un'impressione unica, identica anch'esso: e perciò specificamente è anch'esso un unico elemento, e l'unità sua compete a tutti i liquidi che da ultimo vi si risolvono. Vedi l'Afrod. a. q. p. 696. *a*.

(1) Questa distinzione è fatta anche nel libro de' Fisici (IV. 14. 224. *a*. 1.). Vale che quando s'ha a trovare l'unità e l'identità dell'ultime specie di un genere, non si deva cercare nel genere subalterno, che loro sovrasta immediatamente, ma nell'ulteriore, in quello, ciò è dire, che sovrasta a questo: mentre invece, quando s'ha a trovare la unità e l'identità delle specie non ultime d'un genere s'ha a cercare in quel genere subalterno o supremo che sovrasta loro immediatamente. Per esempio: l'uomo, il cane, il cavallo si concepiscono sotto l'unità generica di animale, che è quella nella quale immediatamente si raccolgono: invece, le varie specie dell'uccello *aquila*, *corvo* ecc., non trovano la loro unità ed identità nel genere d'uccello, sotto cui si raccolgono, ma anche in quello ulteriore di *animale*. Così, i triangoli equilatero e scaleno, ultime specie del genere di *figura*, sono qualcosa d'unico ed identico, non in quanto triangoli, ma in quanto figure. La ragione di questo, secondo è detto nel l. c.

9. Di più, si dice *uno* a tutte quelle cose nelle quali la nozione che n'esprime la quiddità, sia indivisibile rispetto a un'altra che manifesti anch'essa la quiddità della cosa: giacchè, di per sè, ogni nozione è divisibile. Così appunto, una cosa che aumenta e decresce, è una, perchè la sua nozione è una; come è una nelle figure superficiali la nozione della specie (1).

10. In somma, le cose la cui quiddità s'apprende con un atto intellettivo indivisibile e che non possa separarle nè in quanto al tempo, nè in quanto al luogo,

de'Fisici, è che tanto quegli uomini, quanto questi triangoli, differiscono in quanto uomini e triangoli: e nessuna cosa si dice unica ed identica con quella da cui si divaria in una differenza, ma bensì con quella da cui non si divaria. Appartengono, que'triangoli, alla stessa divisione del genere di figura, non alla stessa divisione del genere di triangolo: perciò s'unizzano e s'identificano nel primo rispetto e non nel secondo. (Vedi l'Afrod. p. 697. *b.*)

Questa distinzione al Bonitz (Met. p. 236) pare più di parola che di cosa: a me pare falsa del tutto, ed occasionata da un esame poco accurato dell'espressioni. La unità ed identità tra specie, sia ultime, sia non ultime, consiste sempre nell'appartenere alla stessa partizione del genere superiore a quello nel quale immediatamente si raccolgono. Per esempio, tra uomo, cane e cavallo la identità consiste nell'essere lo stesso genere d'ente, perchè tutti animali. Si badi che *animale* è il genere nel quale si raccolgono quelle tre specie, ed *ente*, poniamo, il genere superiore ad animale. E del pari, l'unità ed identità tra triangolo equilatero e scaleno consiste nell'essere lo stesso genere di figura, perchè amendue triangoli: e triangolo è appunto il genere nel quale si raccolgono quelle due specie, e figura, di certo, è il genere superiore a triangolo. Non sarebbe minore sproposito a dire, il cane e l'uomo sono lo stesso animale, che a dire: lo scaleno e l'equilatero sono lo stesso triangolo. La distinzione è venuta in mente ad Aristotile, per aver paragonato leggiermente l'espressione: *il cane e l'uomo sono animali*, coll'altra: *lo scaleno e l'equilatero sono la stessa figura*: senza aver badato che riducendo la prima uniforme alla seconda, *il cane e l'uomo sono lo stesso ente*, la distinzione sarebbe scomparsa.

(1) La nozione, come si vedrà nel libro 7, è divisibile sempre: perchè essendo per Aristotile una definizione compendiata, si deve necessariamente risolvere nel genere e nella differenza. Perciò l'indivisibilità può solamente essere relativa, e consistere in questo, che due nozioni, esprimenti amendue l'essenza d'una stessa cosa, devono combaciare l'una coll'altra. Parecchie cose, le cui nozioni combaciano a questa maniera, hanno una unità specifica; e tanto più una stessa cosa, che nelle varie modificazioni le quali può subire, corrisponda alla stessa nozione.

nè in quanto alla nozione, sono une per eccellenza e tra queste sopratutto quelle che sono essenze (s) (1). Giacchè in universale, tutte quelle che non soffrono divisione, appunto in quanto non la soffrono, si dicono *une*: per esempio, se un tale ente non soffre divisione in quanto uomo, è un uomo uno; se in quanto animale, un animale uno; se in quanto grandezza, una grandezza una (2).

11. Adunque, la più parte delle cose si dicono *une*, o perchè ne unificano altre, o perchè ne sono unificate, o perchè contengono un'unità, o perchè sono une rispetto a qualcosa. Si chiamano *une* in senso primario quelle di cui è una l'essenza. Ed è una o di continuità o di specie (3) o di nozione: giacchè contiamo per più o le non continue o quelle di cui non è unica la specie o quelle di cui non è unica la nozione (4).

(1) Raccogliendo i varii caratteri dell'unità reale e della logica, presenta la nozione più compita dell'unità come predicato. Di fatto, dice, che l'unità spetti propriissimamente a quelle cose, a cui spetti l'indivisibilità, sotto due rispetti, soggettivamente in quanto all'atto con cui si concepiscono, e oggettivamente in quanto alla maniera del loro sussistere. Sotto quest'ultimo, bisogna che siano continue o come durata o come estensione; o che la specie che le informa, sia unica. Queste tre condizioni si possono ritrovare anche nella quantità e nella qualità: ma di certo, si trovano colla maggiore esattezza nella sostanza singolare e concreta. E ciò, perchè l'unità numerica non può appartenere propriamente, se non alla sostanza; e alla qualità e quantità solo in quanto ineriscono a questa. Ora, senza unità numerica non c'è unità d'estensione.

Si badi, che fin qui non avea discorso della mera indivisibilità di *tempo* come carattere d'*unità*; ma solo dell'indivisibilità del *moto* nel tempo, come carattere della *continuità*. Di certo, non è bene di accennarla così di passaggio quella prima: tanto ch'io dubito, se s'accenni davvero. Ma Aristotile ha di ben altri disordini, ne' suoi libri e sopratutto in questo.

(2) L'indivisibilità, talora di genere, talora di specie, talora di continuità, è il carattere comune d'ogni unità.

(3) Qui *specie* val *genere*. Si è potuto vedere che Aristotile usa tanto *specie* quanto *genere*, per indicare qualunque universale intermedio tra il genere supremo e la specie infima. Quest'ultima, ch'è tutt'uno colla *nozione*, non la chiama *genere* mai.

(4) Nella seconda parte del § riassume, e non tutta, la discussione

12. Di più [1], una cosa che sia quanta e continua, si dice e non si dice *una*. Quando non sia un intero, ciò è a dire, quando non abbia una unica specie, non si dice: giacchè alle parti della scarpa non diremmo *uno*, a vederle messe insieme d'una qualunque maniera (se non solo già perchè continue), ma bensì quando fossero così disposte da essere una scarpa, ed avere già presa un'unica specie. E perciò la circolare è la linea *una* per eccellenza, perchè intera e perfetta (1).

13. La quiddità dell'uno [2] è d'essere principio di numero a qualcosa: giacchè la prima misura è principio: di fatto, il primo con cui conosciamo è

precedente: nella prima accenna quattro maniere dipendenti e secondarie di *unità*, che derivano dall'applicare questa nozione a categorie diverse dall'*essenza*.

1. Unità di azione: così fanno tutt'uno quelli che traggono una nave.

2. Unità di passione: così sono qualcosa d'uno i travagliati da una stessa malattia.

3. Unità d'abito: così sono qualcosa d'uno tutti quelli che avessero la stessa immagine scolpita sul corpo.

4. Unità di relazione: così noi diciamo abitare a destra tutti quelli che abitano verso oriente: e uniamo sotto l'unica relazione di padre tutti quelli che generano figlinoli.

Tutte queste unità, come le categorie alle quali s'ascrivono, sono sottordinate alle unità d'essenza. Vedi l'Afrod. p. 698. *a.* e Scayno, p. 191.

(1) La *continuità* indica solo una unità di estensione nell'essenza. La totalità delle parti così continue potrebbe però non essere compresa sotto un'unica specie. Allora, a quell'essenza competerebbe non una unità compita: competerebbe bensì, se coll'unità di estensione si riunisse l'unità di specie, e così l'essenza, a dirla con proprietà Aristotelica, fosse un intero. È chiaro che queste due unità insieme costituiscono una sostanza singolare: non divisibile nè nella nozione nè di luogo nè di tempo. Si vede, che qui, unendo l'unità dell' intero a quella di continuità, ritorna ad indicare la sostanza singolare, come l'unità la più perfetta: ritorna cioè dire al § 11.

Nel lib. XI si vedrà quest'unità d'interezza messa accanto a quella di continuità, e dichiarata come un complemento di questa.

L'unità d'interezza è compitamente attuata nella linea circolare: perciò a questa s'attribuisce una unità più perfetta.

(2) Nello stesso lib. XI si vedrà distintamente spiegato quanto differisca la dimanda *cosa è l'uno*? dall'altra *cosa vuol dire l'uno predicato degli oggetti?* Fin qui ha trattata la seconda; ora tocca la prima.

la prima misura di ciascun genere. Adunque, principio di cognizione per ciascun genere è l'uno. Però, l'uno non è lo stesso per tutti i generi. Qui è la diesi, lì la vocale o la consonante. È diverso l'*uno* della gravità ed altro l'*uno* del movimento (1).

14. Ma comunque, l'uno è indivisibile o di quantità o di specie (2). Ora l'indivisibile nella quantità e

(1) Procede, all'in contrario di quello che fa nel libro XI, dove dalla nozione d'indivisibilità equivalente a quella d'unità deduce che l'*unità per se* valga misura; e primariamente quella, colla quale propriamente si misura le grandezze; poi quella, colla quale, conoscendo, ci par quasi di misurare ogni cosa. Qui, invece, quantunque a dedurre di questa stessa maniera avrebbe avuto un appicco nel § 11, dove col dire che ciascuna cosa in tanto è una in quanto è indivisibile, avea già mostrata l'equivalenza della nozione d'unità con quella d'indivisibilità, fa altrimenti: assume come cognito che, essendo la specie la conoscibilità di un intero ordine di cose singolari, deva essere la misura prima, alla quale s'ha a misurare ciascuna di queste perchè la sia conosciuta da noi. Di maniera, che la specie dell'unità, essendo quella colla quale conosciamo ogni numero, è perciò la prima misura e così il principio (Cap. 1. § 1. l. III) del numero. E dall'essere l'unità una prima misura ricava che ogni prima misura è un'unità; come dal dovere la misura essere della stessa specie del misurato, ricava che l'uno per ciascuna specie è diverso.

Tutta questa deduzione, davvero, zoppica da ogni parte: le si possono, senza dipartirsi da Aristotile, raddirizzare le gambe a questa maniera. Unità per sè, scompagnata dall'ente, non si dà. L'unità, principio del numero, è meramente astratta e intellettuale: non ci fa conoscere l'ente: lo fa solo concepire come uno o come più: ed applicata a parecchie quantità continue, come quella del suono, del moto, del tempo, dello spazio ecc., dà parecchie unità di misure più o meno arbitrariamente determinate, solo per uso di paragonare le diverse parti di quelle quantità mediante il numero delle unità di misure, che si contengono in ciascuna. Così ciascuna di quelle unità diventa un principio di cognizione rispetto alla quantità di quel genere a cui s'applica. Qui Aristotile sbaglia perchè nella prima proposizione « *la specie è la prima misura* » si serve della nozione d'unità come inerente alla specie, cioè dire come predicato dell'ente: ch'è la maniera in cui l'ha riguardata finora; nella seconda « *l'unità è prima misura del numero* » parla dell'unità astratta, dell'unità, cioè dire, specie astratta essa stessa, e non più qualità implicita d'una *specie piena*: nella terza « *ogni primo di cognizione è un uno diverso* » confonde la *specie piena*, di cui si può predicar l'*uno*, colle *unità di misura*, che sono esse stesse degli uni arbitrariamente determinati, e questa coll'*unità* principio del numero, che è una unità, trovata dalla mente per via d'astrazione.

(2) Come si vedrà meglio dal libro X, e del resto s'intende da se,

come quantità, se è indivisibile per ogni verso, e non in luogo, si chiama *monade;* se per ogni verso e in luogo, *punto;* se per un solo verso, *linea;* se per due versi, *superficie;* se è quantitativamente divisibile per tutti o per i tre versi, *corpo*. E all'inversa, il divisibile per due versi è *superficie*, il non divisibile quantitativamente per nessun verso è *punto* e *monade;* se non in luogo, *monade*, se in luogo, *punto* (1).

15. Di più (2), certe cose sono *une* di numero, certe di specie, certe di genere, certe d'analogia. Di numero, quelle di cui è *una* la materia, di specie quelle di cui è una la nozione, di genere quelle che si raccolgono sotto la stessa figura di predi-

quelle varie unità di misura, non hanno tutte un'indivisibilità quantitativa: alcune sole un'unità specifica. Perciò Aristotile dicendo qui, il carattere dell'indivisibilità appartenere all'essenza stessa dell'unità, aggiunge che però l'indivisibilità può essere di due sorte. Si badi, che qui, dove si parla dell'unità astratta o di quella di misura, l'indivisibilità appartiene all'unità stessa, non alla cosa una.

(1) Il Bonitz (p. 238) non sa capire perchè Aristotile aggiunga queste varie determinazioni dell'indivisibilità quantitativa, e cosa servano alla spiegazione dell'unità. Crederei, a dare un criterio per distinguere a quali di quelle unità di misura spetti un'indivisibilità quantitativa assoluta, e a quali una relativa. Si vede che le prime sono solo la *monade*, principio astratto del numero, e il *punto*, principio astratto dell'estensione.

(2) Con questa nuova distinzione ritorna all'unità come predicato essenziale. Combina se non combacia, con quella fatta dal § 5 al 13. L'unità di numero è quella che appartiene alla sostanza singolare, e comprende l'unità di continuità e quella d'interezza, giacchè qui la materia *una* non si deve intendere come al § 8: l'unità specifica è quella che s'è detta al § 10: la generica al § 9: l'analogica, poi, è una unità ulteriore, ammessa nella prima divisione. Vedi l'Afrod. p. 699. *a*.

Gli Scolastici trattavano a q. l. la quistione del principio dell'*individuazione*, credendo di trovarci indicata l'unità di materia come carattere dell'individuo. Di quale unità di materia si parla: e come s'ha a intendere, che la materia costituisca l'individuo? *Iliacos intra muros pugnatur et extra* per risolvere queste quistioni: ma, come in questo luogo non c'è nulla da decidere la battaglia, almeno al punto di veduta aristotelico, farò per ora a meno di mescolarmici.

cazione (1), d'analogia quelle che stanno in relazione l'une coll'altre. E i modi posteriori d'unità sono sempre implicati dagli anteriori: vo'dire, tutte quelle che sono *une* di numero, sono *une* anche di specie: dove quelle che sono *une* di specie, non sono tutte *une* anche di numero. Invece, son tutte *une* di *genere* quelle che sono *une* di specie; dove quelle che sono *une* di genere, non sono tutte *une* anche 1057. A di specie, sono bensì *une* d'analogia: però tutte quelle che sono *une* d'analogia, non sono tutte *une* di genere (2).

(1) Chiama *figura* di predicazione (vedi più giù c. 7. § 3) ciascuna di quelle direi predicazioni o categorie distinte da lui. Ma talora perchè ogni genere si predica sotto l'una o l'altra figura, allarga quell'espressione ad indicare ogni qualunque genere. E questo, quantunque all'Afrodisio (699. *a.* 14) non paia, credo col Bonitz (Met. p. 239), che sia il caso qui. Chi non se ne persuade, guardi al L. X, dove dice che differiscono di genere quelle cose delle quali non è comune la materia, nè c'è generazione dall'una all'altra: ora, per inverso, tutte quelle che si trovano nel caso contrario, dovrebbero formare un identico genere. I colori, appunto, hanno un'unica materia e si generano l'uno dall'altro: adunque sono un unico genere: e come co' sapori non hanno nè materia comune, nè generazione reciproca, sono già un genere diverso ed una figura di predicazione diversa da quella de' sapori. È adunque chiaro, che qui quest'espressione s'ha a intendere in senso lato.

(2) Il resto è chiaro: forse potrebbe desiderarsi uno schiarimento di queste due proposizioni: 1. tutte quelle cose che hanno tra di loro l'unità generica, hanno l'analogica: 2. ma non tutte quelle che hanno l'unità analogica, hanno la generica.

L'analogia è sia un'uguaglianza di relazioni quantitative, sia una similitudine di relazioni qualitative tra più entità (*analogia proportionalitatis* Scolast.). Se corresse solo tra quantità, la proporzione numerica ne sarebbe l'unico caso, e l'analogia nel linguaggio e nella dottrina d'Aristotile non piglierebbe quel gran luogo che la ha. Ma già nella proporzione geometrica non si riguarda più alla quantità, ma alla qualità de'numeri (vedi più giù, Cap. XIV. 2): e le proporzioni e le corrispondenze tra le varie parti e qualità degli enti sono tutte del pari fondamenti e ragioni d'unità analogiche tra questi. Ora, le relazioni che corrono tra loro, possono essere sia essenziali, sia più o meno accidentali. Le essenziali saranno o generiche o specifiche, e gli enti tra'quali corrono, apparterranno ad un unico genere o ad un'unica specie; e l'unità loro non che essere solo analogica, sarà anche specifica o generica. Adunque si vede, che quest'ultima comprende l'altra: di fatto, le specie, che si congiungono in un'unità generica, sono tra di

16. E poi evidente, che le cose si diranno *molte* in sensi opposti a quegli in cui si dicono *une*: o perchè non sono continue, o perchè hanno la ma-

loro in un'ugualità di relazioni col genere; perciò compete loro un'unità analogica: ma non solo questa; perchè questa potendo anche correre tra specie e generi diversi, l'unità, che compete a più specie, appartenenti alla stessa specie, è più determinata e comprensiva.

L'unità analogica, perciò, è costituita solo da una similitudine di relazioni o corrispondenze non essenziali, quantunque appartenenti all'essenza stessa. Così l'ente, come ha detto nel lib. IV. 2. § 1. seg., è un concetto analogico, che trova un riscontro in ogni categoria, ma non vale lo stesso in ciascuna: e forma l'unità loro analogica perchè, non costituendo l'essenza stessa di veruna di loro, le accompagna tutte ed ha in ciascuna un valore corrispondente a quello che ha nell'altra. Così altri concetti analogici percorrono tutte le categorie, e formano varie unità analogiche tra di loro. Quello ch'è il *retto* nella lunghezza è il *piano* nella larghezza, il *pari* nel numero, e il *bianco* nella superficie (Met. XIV. 6. p. 1093. *b*. 19). Quello che è l'*uguale* nella quantità, è il *simile* nella qualità (De gen. et corrupt. II. 6. p. 333. *a*. 26). Si vede adunque che il concetto analogico scorre da un genere all'altro, o quando si circoscriva tra le varie specie d'uno stesso genere, forma tra loro delle unità non d'essenza.

Aristotile applica il concetto dell'*analogia* agli enti naturali e, determinando la relazione di ciascuna lor parte col fine a cui serve, ritrova le analogie tra organi di forme diversissime: il fine comune cioè dire diventa l'uguale esponente delle due o più relazioni (*analogia attributionis* Scolast.). Corre analogia tra la squama del pesce e le piume dell'uccello, perchè servono le une e le altre a covrire; tra le ossa dell'uomo e le spine del pesce, perchè queste e quelle formano lo scheletro. (De part. an. I. 4. p. 644 *b*. 12. vedi 11. 6. p. 652. *a*. 3.) Nel qual senso definisce l'analogo: quello che ha un'identica potenza o significato (De part. anim. I. 5. p. 645. *b*. 9.). E dichiara, che un'unità meramente *analogica* non che arguire unità specifica, arguisce una diversità generica (De part. an. I. 4. p. 644. *a*. 16). Mi si permetta d'aggiungere che Aristotile determina a priori l'organismo animale, deducendolo dall'idea stessa dell'animale: e che perciò quest'unità analogica tra' varii organismi, è per lui un fatto osservato bensì sperimentalmente, ma che ha tutto il valore d'una legge generale e necessaria. Tanto vecchia è la scoverta della legge d'analogia!

Un'osservazione e conchiudo. Una unità analogica, sia che includa sia che escluda l'unità generica, è trovata sempre mediante il paragone di parecchi termini con un solo, per via del quale si scovra una perpetua similitudine di relazioni tra ciascuno di que'termini e l'unico al quale si paragonano tutti. Se quest'unico è un concetto generico di cui gli altri sono specie: e l'unità allora è più intima, sorpassa l'analogia, e diventa unità di genere. Se invece il concetto unico è un concetto non generico ma meramente universale, nel quale que'termini che si paragonano, non si raccolgono come in lor genere, allora l'unità è meramente analogica. Un esempio del primo caso s'avrebbe, paragonando le diverse specie animali

teria, sia la prima sia l'ultima, divisibile nella specie, o per essere più le nozioni che esprimono le quiddità loro (1).

CAPO VII.

ENTE.

1. L'ente si dice e per accidente e per sè (2). 1017. A 7.

2. Diciamo, exempligratia, per accidente, che *un giusto sia sonatore*, e che *un tal uomo sia sonatore*, in un senso simile a quello in cui si direbbe che un sonatore fabbrichi una casa, perchè a chi la fabbrica, accade d'essere un sonatore, o ad un sonatore d'essere quello che la fabbrica: di fatto, che una tal cosa sia tal altra, vuol dire, che a una tal cosa n'accada una tal altra (3). Ora, appunto così,

al concetto generico d'animale; o le specie sottordinate di ciascuna specie sia col concetto generico d'animale, sia col concetto della specie superiore. Del secondo si sono già dati parecchi esempii, e basta.

(1) Come si è visto dalle note, manca qualunque ordine in questo capo e pare scritto a caso. Chi vuol vedere, come tutte queste nozioni si sarebbero potute ordinare, guardi al quadro che ne ho fatto nel sommario.

(2) S. Tommaso ha una buona osservazione s. q. l. (p. 64. r. B. seg.), ed è che non s'ha a confondere questa partizione della predicazione dell'ente colla partizione dell'ente stesso: l'ente, come tale, come soggetto, si divide nelle dieci categorie delle quali una sola è sostanza e tutte le altre sono accidenti (Analyt. poster. I. 22. p. 83. *b*. 19. de part. an. I. 1. p. 639. *a*. 18. Trendelenb. Katheg. p. 59. col Brand. Arist. p. 379) di questa; e pure, ciascuna di loro dinota l'ente essenzialmente, o a dirla altrimenti, in ciascuna di loro l'ente ha un senso diverso sì, ma n' ha uno in tutte, e que' sensi gli sono tutti essenziali del pari; e fuori di quelli non ne ha veruno di per sè solo (De interpr. I. 3. p. 16. *b*. 24. Analyt. prior. I. 37). Invece, nella predicazione dell'ente si riguarda al nesso del predicato con un soggetto, nesso che si considera come accidentale o come essenziale secondo l'inerenza accidentale od essenziale dell'uno nell'altro.

(3) Tre casi di predicazione accidentale: 1. l'accidente predicato dell'accidente: 2. l'accidente predicato della sostanza: 3. la sostanza predicata dell'accidente.

in quelle enunciazioni allegate, quando dell' uomo diciamo che sia sonatore o del sonatore che sia uomo o del bianco che sia sonatore o del sonatore che sia bianco, e' si dice così in un caso perchè amendue questi sono accidenti del medesimo (1), in un altro (2) perchè quello è accidente dell'ente, e, in quanto al *sonatore uomo*, perchè la qualità di sonatore è un accidente di questo (3); ch' è la maniera nella quale si dice, che il *non bianco sia*, perchè quello che è davvero, è ciò di cui il *non bianco* è un accidente (4).

(1) L'unione tra due accidenti, *abilità di sonare* e *bianchezza*, non è essenziale, perchè non è l'uno incluso nell'altro: perciò in tanto s'uniscono in un giudizio e l'uno si predica dell'altro, in quanto l'uno e l'altro s'uniscono in una sostanza. Come dell'unità, così è dell'essere; l'un accidente non è l'altro perchè vi sia essenzialmente implicato, ma perchè è insieme coll'altro in qualcosa di terzo, nella sostanza: nè già de'due accidenti l'uno è accidente dell'altro; ma tutti e due ineriscono a qualcosa che non è l'uno nè l'altro, ma un sostrato comune (Vedi l'Afrod. p. 700. *a.*). Questo giudizio di cui si parla qui, sarebbe un giudizio sintetico a *posteriori* di cui il soggetto e il predicato fossero accidenti; e che perciò in tanto si sarebbe potuto pronunziare in quanto se n'è vista col fatto l'unione in una sostanza reale.

(2) Quest'altro, invece, è un giudizio della stessa sorta; perchè quantunque il soggetto sia una sostanza, pure il predicato, che è del pari un accidente, non è punto incluso nella nozione di quella sostanza: di maniera che la sua *sintesi* è una mera contingenza e non può essere formulata in un giudizio se non a posteriori.

(3) È, di fatto, una proposizione all'inversa, nella quale il soggetto scambia il suo posto con quello del predicato. Come, secondo ha detto, l'attribuire una cosa ad un'altra vale un'inerenza di quella in questa, non si può propriamente predicare la sostanza dell'accidente, giacchè non quella inerisce in questo, ma questo in quella. Quando adunque si predica a questa maniera, non si vuole già intendere che l'accidente sia il sostrato, ma bensì che quel sostrato, a cui l'accidente inerisce, e che non si nomina perchè indeterminato e incerto nella mente di chi enuncia la proposizione, sia poi una tal sostanza o tal altra particolare (An. post. I. 4. 83. *a.* 4). Adunque, il predicato (sostanza) non spetta per sè al soggetto (accidente), ma gli spetta accidentalmente, in quanto ciò è a dire spetta a quel sostrato a cui esso inerisce. L'Afrodisio molto bene chiama *contro a natura* simili proposizioni (700. *b.* 20).

(4) Perchè si veda più chiaro la simiglianza delle due proposizioni: il « *bianco è uomo* », e il « *non bianco è* », si esprima quest'ultima più

Adunque le cose di cui per accidente si dice che siano, si dicono *essere* o perchè insieme accidenti d'uno stesso ente, o perchè accidenti di un tale ente, o perchè quello stesso a cui l'accidente inerisce, si predica dell'accidente.

3. Per sè [1], poi, si dice che sia, ogni cosa compresa sotto alle figure [2] del predicamento: giacchè in quanti modi si fa questa, in tanti significa l'*essere*. Ora, poichè tra' predicati, certi significano il *che è*, certi la *qualità*, certi la *quantità*, certi l'*a qualcosa*, certi il *fare* o *patire*, certi l'*ove*, certi il *quando*, l'essere ha una significazione identica con ciascuno di questi [3]. Giacchè l'*uomo è risanante* o l'*uomo risana*, ovvero l'*uoma è camminante* o *tagliante* con l'*uomo cammina* o *taglia* è tutt'uno [4]. Lo stesso degli altri predicati.

ampiamente così: il *non bianco è ente*. Ciò che è il sostrato del colore non bianco, l'*ente*, scambia il suo posto con quello del predicato, del pari che nell'altra proposizione tien luogo di predicato ciò che, di fatto, è il soggetto. Bon. Met. p. 241.

(1) Una nozione si predica per sè d'un'altra, quando o sia contenuta in quest'altra, di maniera che faccia parte dell'essenza sua, o le inerisca siffattamente, che quella non si possa definire senza enunciare questa nella sua definizione. Della prima maniera, si predica la linea del triangolo e il punto della linea; di fatto, l'essenza del triangolo risulta da linee, e quella della linea da punti: dalla seconda, il retto e il circolare si predicano della linea e il dispari e il pari del numero (Arist. Anal. poster. 73. *a*. 34: vedi Waitz. ivi. II. p. 313). Insomma, si predica per sè d'una nozione tutto quello ch'è il suo contenuto o il suo contenente essenziale. Credo che l'ente si dica per sè in ciascuna categoria della seconda maniera.

(2) *Figure* e altrove *generi* (De an. I. 1. p. 402. *a*. 22.) delle categorie o predicamenti sono per Aristotile quegli otto che seguitano: quantunque l'una e l'altra espressione pigli talora un significato più ampio. Il Trendelenburg (Kategor. p. 8.) mostra come quel nome di *figura* derivi non dalla considerazione degli interni limiti delle varie nozioni, ma da quella della diversa forma d'espressione, colla quale s'enunciano le varie predicazioni.

(3) Ne novera solamente *otto*, manca la categoria del *giacere*, e quella dell'*avere*: così se n'avrebbe dieci, che è il numero solenne. Ma di rado, le novera tutte quante; parecchie volte, come se n'avrà esempii più oltre, sole le prime quattro. Vedi Brandis. Arist. p. 397.

(4) S'intendano bene questi esempii. Non s'allegano per dare come pro-

4. Di più l'*essere* e l'*è* valgono che qualcosa sia vero, e *il non essere* che qualcosa sia non vero ma falso, e codesto tanto per l'affermazione quanto per la negazione (v) (1). Che *Socrate*, per esempio, è

posizioni nelle quali l'ente si dica essenzialmente: giacchè l'attributo di *tagliente* non è meno accidentale all'uomo di quello che sia l'attributo di *sonatore*. Aristotile vuol dare una prova come in ciascuna categoria sia implicato l'essere essenzialmente: e mostra come nel concetto del camminare che appartiene, forse, alla categoria dell'*ove*, e in quello del *risanare*, che appartiene a quella del *patire*, e in quello del *tagliare*, che va colla categoria del *fare*, è incluso il concetto dell'*essere*: di fatto, ciascuno di que' concetti si può risolvere nell'essere e nell'atto, che si dice che sia. Vedi l'Afrod. 701. *a*. 7. seg. e Scayn. p. 197. che dichiara questo luogo perfettamente.

Qui gli arabi facevano una quistione: essendo incluso l'essere in ogni categoria, tutte quelle, che dinotano l'accidente, tutte, cioè, dalla prima in fuori, indicano per primo l'accidente o per primo il soggetto? Ovvero, per dirla più netta, bianchezza, per esempio, indica per primo la qualità e poi il soggetto a cui inerisce, o invece per primo il soggetto cui deve essenzialmente inerire la qualità, e questa in secondo luogo? Avicenna sosteneva la seconda opinione, Averroe la prima. L'Aquinate seguiva quest'ultimo: e allo Scayno (l. c.) che espone chiaramente tutta la questione, pareva che avesse colto l'altro. La quistione è oziosa, perchè non può parer dubbia, se non a chi non la guarda in viso, e le gira attorno con ragionamenti che imbrogliano. È poi fuor di luogo: perchè, per Aristotile, l'ente ch'è incluso in ogni categoria, non è già il sostrato; che è l'essenza, ciò è dire la categoria prima.

(1) Colle parole *affermazione* e *negazione* non vuol intendere quella differenza tra le proposizioni che risulta dalla copula affermante o negante, ma quella che nasce dalla natura affermativa o negativa de' predicati. Così l'enunciazione: *Socrate è non bianco:* si dovrebbe, secondo il senso dell'espressione in questo luogo, annoverare tra le negazioni per via del predicato negativo: e la copula affermante vorrebbe dire, che s'afferma, quell'enunciazione sia vera. Simili proposizioni, nelle quali s'afferma un predicato negativo, cioè dire un predicato consistente in una nozione negata, ma non in veruna ragione affermata, e perciò di senso indeterminato, Aristotile, ci si dice, che le abbia chiamate *indeterminate*, e Teofrasto di *trasposizione* (Ammon. ad de Interpr. 10. 19. *b*. 19. Schol. 120. *a*. 13). È agevole capire, e perchè Teofrasto le chiamasse di quest'ultima maniera, e di quanto sia diverso il senso della denominazione di Aristotile da quello della denominazione di *giudizio infinito* del Kant, quantenque questa sia stata creduta identica all'altra. Aristotile chiama *indefinito* il giudizio, perchè crede che la nozione del predicato vi resta indeterminata: e il Kant invece *infinito*, perchè crede che vi s'attribuisca al soggetto tutto quello che non è escluso dalla negazione del predicato (Vedi El. Log. § 5.

suonatore, vale che questo è il vero; e *che Socrate sia non bianco*, vale anche, che gli è vero: invece, la proposizione, che *il diametro non è commensurabile* (x), vale, che è falso che lo sia (1).

5. Di più, l'essere e l'ente significano ciascuna di queste cose che s'è detto, di due maniere; potenzialmente e attualmente (2). Giacchè diciamo che veda tanto chi ha la potenza di vedere, quanto chi n'ha l'atto (y); e del pari, che conosca tanto chi può usare della scienza quanto chi n'usa; e che si fermi e quello che già sta fermo e quello che si può fermare (z). E lo stesso dell'essenze: giacchè diciamo che Mercurio sia nella pietra, e si dice la metà della linea, e il frumento, non per anche maturo, si chiama frumento.

Quando poi ci sia potenzialità, e quando non ci sia ancora, s'ha a definire altrove.

CAPO VIII.

ESSENZA.

1. *Essenza* (3) si chiamano e i corpi semplici come terra, acqua e fuoco e altri tali, e in genere i corpi e gli animali che ne sono composti, e i corpi ce- 1017 b 10.

(1) Si veda VI. 4. IX. 10.

(2) Quest'applicazione universale de' concetti di potenza ed atto, la quale duplica, come a dire, ogni altra nozione e ne dà due vedute, s'è già trovata nel cap. II. 14. Si veda, in quanto al loro senso, il libro IX, al cui capo settimo si potrebbe riferire nell'ultime parole di questo paragrafo.

(3) Dell'*essenza* Aristotile ragiona ed a lungo ne' due libri settimo e ottavo, determinando cosa sia secondo la sua dottrina. Da quelli si vedrà quali de' sensi che seguono, sono approvati e ricevuti da lui, quali rigettati. Qui mi restringerò a chiarire i luoghi oscuri e a dar ragione di parecchie parole che ho usato come corrispondenti delle greche.

lesti e le lor parti. Tutte queste cose hanno il nome d'essenza, perchè non si predicano di un soggetto (1), anzi son quelle di cui si predica altro (2).

2. D'un'altra maniera si dice essenza ciò che, stando di dentro a queste tali cose, che non si

(1) Ho reso talora *soggetto* e talora *sostrato* una sola parola greca ὑποκείμενον. L'usa Aristotile in due sensi: in uno vale quel termine della proposizione di cui si predica l'altro (subiectum inhaesionis): nell'altro vuol dire la sostanza la quale, per così dire, soggiace alle qualità sue (subiectum praedicationis). Ci è davvero un'unità tra' due sensi, e per vederla, basta guardare al capo precedente § 2, dove è detto esplicitamente che la predicazione logica corrisponde a un'inerenza fisica. Ma a me è parso, dove il senso era piuttosto *logico*, di scrivere soggetto: dove *fisico*, sostrato (suppositum): avrei forse fatto meglio a scegliere a dirittura per i due casi l'una parola o l'altra, ma me ne ha fatto astenere la paura dell'ambiguità. Di fatto, quantunque i Latini, almeno da Boezio (in categ. c. 5.) in poi, abbiano tradotto sempre ὑποκείμενον per *subiectum*, e dico da Boezio in poi, perchè pare da Agostino (cat. 5) e da Isidoro (Etim. II. 26), che prima rendessero ὑποκείμενον per *substantia*; e quantunque nel medio evo *subiectum* valesse (Armandi Bellovisii Declaratio p. 326) qualcosa di materiale e di soggiacente e di reale estrinseco, e così presso Cartesio e Spinoza (Princip. philos. Cartesian. p. 11. ed. Paul.), oggi invece, dietro Kant e Fichte, s'usa di chiamar *soggetto*, non quel *qualcosa*, che sta a fondamento delle qualità conosciute, ma lo spirito di chi conosce. Di maniera, che il soggettivo, che per Occamo (sec. XIV) valeva la realità stessa estrinseca, tra' Tedeschi vale l'essere com'è pensato dalla mente; e l'oggettivo, che per Occamo era il conoscere stesso, e nel parer suo, qualcosa di fittizio e d'a posticcio, significa tra' Tedeschi l'estrinseca realità. (Occam. Sentent. lib. 1. distinct. 11. quaest. 8. in Trend. El. Log. p. 52.) Il Rosmini ha ridato ad *oggettivo* il senso antico, non gli parendo, che l'essere sia *oggetto* se non nella mente: ma ha ritenuto il senso moderno di *soggettivo*, chiamando *estra-soggettivo* l'*oggettivo* de' Tedeschi. Comunque sia, a me basta aver messi in guardia i miei lettori, e fattigli avvertiti di quello che hanno ad intendere per *soggetto* e *sostrato*.

(2) Equivale a sostanza sussistente corporea nelle categorie (Cap. 5.): dove aggiunge un altro carattere, che qui manca, ed è che l'essenza non solo non si predica d'un soggetto, ma non sta in un soggetto: e questo secondo è anch'esso necessario, giacchè una qualità singolare, quantunque non si predichi d'un soggetto (non si può, di fatto, predicare se non nella sua nozione specifica), pure sta in un soggetto, il che le basta per non essere *essenza* (lb. cap. 2. p. 1. *a.* 20. seg.). - Qui, come al lib. VII. 3. 1029. *a.* 8. 13. 1038. *b.* 15, si contenta di solo il primo carattere, perchè, cred'io, si riscontra nella sostanza singolare molto più pienamente che nella qualità singolare. - Vedi l. c. e IV. 4. (§ 10. 1007. *a.* 3. sq.) III. 5. § 1. (1002. *a.* 3.) I. 3. §. 2. (983. *b.* 10).

predicano di un soggetto, è causa a quelle dell'essere: l'anima, per esempio, all'animale (1).

3. Di più, secondo la maniera di parlare di certuni, tutte quelle intrinseche parti di queste stesse cose, che le determinano, e che significano *un codesto* (2), levate le quali si leva l'intero: il corpo, per esempio, levata la superficie (α), o la superficie stessa levata la linea: anzi in genere, il numero pare a taluni di questa sorta: perchè levato quello, non vi resti nulla, e determini esso ogni cosa.

4. Di più, la quiddità (3), la nozione della quale

(1) Equivale ad *essenza reale*. Questi due primi sensi si comprendono sotto l'*essentia ut quod* degli scolastici (Arm. l. cit. p. 57).

(2) Rendo per *un codesto* quello che nel greco è detto τόδε τι, e che gli scolastici dicevano *hoc aliquid*. Il *codesto* dinota d'un oggetto quello che ha di sostanziale, e perciò s'oppone al *tale* e al *tanto*, che dinotano la qualità e la quantità sua: oltre di ciò, lo dinota non in quanto il sostanziale risponde a un concetto generico, ma in quanto sussiste e si individua in quell'oggetto: di maniera che si contrappone all'universale, che dinota l'essenza sostanziale specifica o generica, e non quella sussistente singolarmente. Di maniera che sono de'*codesti* le sostanze sussistenti singolari, e ciò che c'è in esse di sostanziale, in quanto sussistente singolarmente e non separabile realmente da esse, ma solo per astrazione. Perciò si distinguano queste due proprietà: *significare* ed *essere un codesto*. La linea, la superficie, il numero significano un *codesto* ne' corpi e negli esseri: giacchè si riferiscono a quello che hanno di sostanziale e che bisogna loro per sussistere: ma, almeno per Aristotile, non sono de'*codesti*, giacchè, come vedremo, non sono per lui degli esseri sostanziali, e qui gli chiama essenze non in nome proprio, ma in nome de'Platonici. Invece, tutto quello ch'è un *codesto*, significa un *codesto*: l'essenza d'un ente la quale è un *codesto*, vale quello che c'è di sostanziale, sussistente in esso, e non già quello che c'è d'accidentale.

(3) *Quiddità* vale essenza ideale: è parola scolastica, equivalente a *quod quid erat esse*, formola latina, colla quale il trad. antico ha tradotta a parola la greca corrispondente τὸ τί ἦν εἶναι. Che quiddità abbia quel senso che gli do io, me n'assicura il Bellovisio (Declar. p. 49); ma si deve aggiungere che nelle traduzioni dall'arabo è usata come equivalente del *quid est*, e non del *quod quid erat esse*. Che però gli Scolastici non facessero differenza, si può vedere da que' luoghi de'commentarii di S. Tommaso, nei quali dove il testo ha *quod quid erat esse*, lui scrive ne'commenti *quiditas*. Se si vuol sapere che divario corra tra il *che è* e il *che era essere* o la *quidità*, l'accennerò qui brevemente, riservandomi a metterlo in luce ne' libri, ne' quali si discorrerà dell'*essenza*. La *quidità* vale l'essenza ideale della sostanza: col *che* o *cosa è* si dimanda della determinazione costitutiva ed essenziale d'ogni qualunque entità sia sostanziale, sia accidentale.

è una definizione, anch'essa si dice essenza di ciascuna cosa (1).

5. Risulta dunque, che di due maniere si dica *essenza*: in una, è il soggetto ultimo, che non si predica più di niente altro: nell'altra è quello che, essendo un codesto, sia separabile: tale è, per ciascuna cosa, la forma e la specie.

CAPO IX.

MEDESIMO.

1017. B 27. 1. Le cose si dicono le *medesime* in primo luogo per accidente (2). Il bianco e l'abilità di sonare, per

(1) Adunque, si vede che la parola greca οὐσία, che io ho tradotta per *essenza*, si dovrebbe rendere, secondo i varii suoi sensi, per *essenza ideale sostanziale*, *essenza reale sostanziale*, *sostanza sussistente corporea*, *sostanza ideale* e in certi luoghi e per certe ragioni lunghe a dire, ma che si vedranno e diranno a luogo loro, *essenza ideale accidentale* (Nizol. Antib. p. 178, che cita Ammonio). Se non che l'uso di tutte queste parole non è neppur certo e definito nella filosofia moderna, e chi se ne serve a un modo, chi ad un altro. Nè perciò è arbitrario; anzi, è un uso che varia secondo l'indole più intima de'sistemi. Si vedrà in seguito, che se Aristotile chiama *essenza* così quella che un Rosminiano direbbe essenza sostanziale, come quella che chiamerebbe *sostanza* e *sussistenza*, deriva dal non veder lui quella distinzione tra il reale e l'ideale, che ci vede l'altro, e dal non ammettere un'essenza ideale della cosa scompagnata dalla sussistenza sua stessa. Però, come queste distinzioni di parole e di nozioni si sono pur fatte, vuol dire che la mente può farle, e che o che siano o che non siano corrispondenti alla realità, pure esprimono varie vedute della mente intorno all'essere. Se Aristotile avesse applicato qui quell'analisi che ha applicato al concetto di causa, avrebbe trovate delle formole che avessero distinte esattamente le varie maniere di considerare l'essenza, e sarebbe restato libero di poi dimostrare, come fa per tre delle quattro specie di cause, che ci corra identità reale tra varie specie d'essenza. Ma non l'ha fatto, appunto perchè non c'era spinto dal suo sistema, nè bisogna che glielo facciamo far noi traducendo. S'è contentato d'esprimere *essenza* di varie altre maniere: l'ha detta il *che*, il *che è*, il che *era essere*: e con queste varie espressioni, di certo, accennato a diversi suoi caratteri. Ma questi caratteri non gli ha nè chiariti bene, nè ordinati: e quel poco che si può ricavare da' suoi libri per distinguergli, lo dirò poi altrove. Quello che non ha fatto lui, l'ha poi fatto la filosofia posteriore, sia greca, sia latina. Un libro sulla formazione progressiva del linguaggio filosofico non è ancor fatto, e non è meno difficile che necessario a fare.

(2) Si riscontri il senso dell'*uno* e dell'*essere* per *accidente*. Qui s'in-

esempio, sono lo stesso, perchè sono accidenti dello stesso: l'uomo e l'abilità di sonare, perchè questa è accidente di quello: e l'abilità di sonare e l'uomo, perchè quella è accidente dell'uomo (1). E codesto tutto è il medesimo con ciascuno di quegli accidenti, e ciascuno di quegli accidenti col tutto: giacchè si dice che sia lo stesso coll'uomo abile di sonare tanto l'uomo quanto l'abilità di sonare e quello con questi (2). E perciò appunto tutti questi accidenti non si predicano in universale (3); di fatto, non sarebbe vero di dire che ogni uomo e l'abilità di sonare siano lo stesso, giacchè gli universali competono per sè, e gli accidenti invece non per sè: perciò semplicemente (4) non si predicano 1018. A se non de' singolari. Di fatto, di Socrate bensì pare che sia il medesimo con Socrate abile di sonare: ma Socrate non comprende parecchi individui, per cui non si dice ogni Socrate come ogni uomo.

tende per identità accidentale appunto quella che passa tra il soggetto di un giudizio ed un predicato, che attribuisca qualità o atti accidentali o non inerenti per se all'essenza di quel soggetto.

(1) Sono i tre casi della predicazione accidentale dell'essere. L'ultimo è quello della predicazione contro a natura.

(2) Ci corre *identità*, non solo tra gli accidenti inerenti alla stessa sostanza e tra ciascuno accidente e la sostanza, ma anche tra la sostanza sola o l'accidente solo colla sostanza congiunta coll'accidente, e tra questa con sola la sostanza o solo l'accidente: si possono in somma formolare tutti questi giudizii. 1. *Quel giusto è abile di sonare.* 2. *Quell'uomo è abile di sonare.* 3. *Quell'abile di sonare è un uomo.* 4. *Quell'uomo abile di sonare è un uomo* ovvero 5. *è abile di sonare.*

(3) « *Universale* è quello che compete a tutto un soggetto per sè e nell'essenza sua. » An. post. I. 4. 73. *b.* 26. Vedi Anal. prior. I. 1. - L'estensione in un giudizio è misurata da quella del soggetto; perciò, se il soggetto è universale, e il predicato non può appartenere a tutto il soggetto in questa universalità, ma solo ad una sua parte, la sintesi del soggetto e del predicato non si può fare, perchè s'avrebbe a prendere il predicato in un'estensione maggiore di quella che ha. Tutti gli accidenti non essenziali, non constitutivi, sono in questo caso; giacchè appartengono solo a una parte del soggetto: di maniera, che ne'giudizii di cui son predicati, i soggetti devono essere particolari o singolari.

(4) Dice *semplicemente*, perchè se si volesse mettere per soggetto una nozione specifica o generica, per es. uomo e animale, bisognerebbe limitarla e dire *un uomo*, *un animale.*

2. C'è dunque delle cose che si dicono le *medesime* di questa maniera: e ce n'è d'altre, che si dicono tali per sè. Appunto come l'uno: giacchè le cose di cui la materia è o specificamente (1) o numericamente una o di cui è una l'essenza (2), si dicono le *medesime*. Di guisa ch'è manifesto che la medesimezza è una unità d'essere (3) o di più cose o d'una sola che si tratti come più; come quando uno dice « una cosa è la medesima con sè stessa »: di fatto, la tratta come doppia (4).

3. *Diverse* si chiamano le cose di cui sono più o le specie (5) o la materia (6) o la nozione dell'essenza (7): in somma, il *diverso* si dice per opposizione al *medesimo* (8).

(1) Vedi Cap. VI. § 8.

(2) L'unità dell'essenza risponde sotto una veduta formale a quello che è l'unità specifica o numerica della materia, sotto una veduta opposta. Anche l'essenza si può intender qui la specifica o la numerica.

(3) Quest'*unità d'essere* comprende ogni unità, così quelle che ha esplicitamente annoverate nel periodo precedente, come quelle che mancano, l'unità analogica (VI. §. 15), ciò è dire, e le unità secondarie (§ 12). Ciascuna maniera d'unità è il fondamento d'una maniera d'*identità*.

(4) Pluralità ed unità, astratte o reali, sono i due elementi della nozione d'identità, astratta o reale.

(5) Come uomo da cavallo.

(6) Come un caval di bronzo da uno di rame.

(7) Come la salita dalla discesa. Ci corre tra l'una e l'altra identità di materia: e poichè quello che fa la *salita*, fa la *discesa*, giacchè la forma di *pendio* che dà al terreno una qualità, gli dà anche l'altra, ci corre anche identità formale; ma pure la nozione della *discesa* è diversa da quella della *salita*. Le cose, che differiscono a questa maniera, i Greci le chiamavano ἑτερώνυμα, *diverse di nome*. - Afrod. p. 704. *a*.

(8) Se si paragonano le note 7 e 8, che interpretano il § 2°, colle 10, 11 e 12, che interpretano il 3°, si vede, che non si trova questa opposizione così esatta dei sensi del *diverso* con quelli del *medesimo*. Pure al primo luogo è solo naturale la prima: e al secondo la seconda. Se non che l'Afrodisio, perchè si riscontrino, dopo data in ciascun luogo l'interpretazione sua propria, ha proposto nel commentario al § 2 d'interpretarlo come si deve fare il terzo, e in quello al § 3, d'interpretarlo come si deve il secondo. Qui, per esempio, per la pluralità di specie si dovrebbe intendere la pluralità di materie specifiche; per quella di materia, la pluralità materiale numerica; per quella di nozione dell'essenza, la pluralità

4. Si chiamano *differenti* quelle che quantunque diverse, hanno qualcosa di medesimo; però non di numero(1), ma o di specie o di genere o d'analogia. Di più, quelle di cui è diverso il genere, e i contrarii, e quante hanno la diversità nell'essenza(2).

5. Si chiamano *simili* le cose, che hanno affatto le medesime affezioni, e quelle che ne hanno più

sia specifica, sia numerica dell'essenza. Davvero, io non mi saprei risolvere: e lascio libero il mio lettore di risolversi a modo suo. Questo capo, come si vedrà, è scritto in molta fretta e con gran negligenza.

(1) L'identità numerica esclude, di fatto, ogni differenza essenziale. Però s'ha ad osservare, che questo *non di numero*, che l'Afrodisio come ho fatto io, appiccica a *medesimo*, l'Aspasio (Afrod. p. 704. *b.*) voleva unirlo a *diverse*, ed intendere che le cose differenti devono non pure essere diverse di numero, ma identiche di genere, di specie e di analogia. Sarebbero così espresse esplicitamente come due caratteri della differenza: la *diversità numerica* e l'*identità sia specifica, sia generica, sia analogica*. Noto l'interpretazione, perchè, quantunque grammaticalmente falsa, pure rende bene il senso del luogo. La differenza, adunque, è diffinita per una *diversità contenuta sotto un'identità superiore*.

(2) Questo periodetto ultimo è così ozioso, che sarei proprio tentato di levarlo via. Giacchè nè la diversità generica non esclude l'identità analogica, come osserva il Nifo (Arist. Metaph. p. 269), nè la diversità specifica, se s'ha ad intender questa per la diversità nell'essenza, non esclude l'identità generica: di maniera, che queste due specie di *differenza* sono le stesse di quelle che avea dette prima con maggiore esattezza. Aggiungi che la contrarietà è mal posta in questo luogo: giacchè, come nota il Bonitz (Met. p. 247) e come appare dal lib. XI. 4., è una specie di differenza non coordinata con quell'altre due e che si determina d'una tutt'altra maniera. Vedi anche il cap. seg. § 2.

Ho poi esitato a dire che quella diversità nell'essenza valesse davvero diversità specifica. Di fatto, s'è interpretata in tanti modi. L'Afrodisio vacilla tra due: intende ovvero una diversità non da essenza a essenza, ma da proprietà costitutiva d'una essenza a proprietà costitutiva dell'altra; (così l'acqua e la terra sono differenti, non perchè essenze contrarie, ma perchè l'umidità, proprietà dell'*acqua*, è contraria alla siccità, proprietà della terra); ovvero la diversità eteronomica (not. 12). S. Tommaso (Lect. XII. *b.* p. 66. E) interpreta nella prima maniera dell'Afrodisio, ed allo Scayno (p. 201) piace la seconda: al Nifo, invece, (op. cit. p. 268) quelle parole paiono una dichiarazione del concetto precedente di *contrarietà*. Non val la pena di discutere queste varie interpretazioni: mi acquieto nella mia, che mi pare la più naturale, aggiungendo, che in un luogo dove Aristotile si vede che o di proposito tira giù, o non è riuscito a trovare formole precise de'suoi concetti, volerlo intendere con più rigore di quello che scrive lui, è appunto un interpretarlo male.

di medesimé che di diverse, e quelle di cui è una sola la qualità: e una cosa, che de'contrarii secondo i quali un'altra si può alterare, n'ha i più o i più principali, è simile con questa (1).

Il *dissimile* in opposizione al *simile*.

CAPO X.

OPPOSTO.

1018. A 20. 1. *Opposti* si chiamano la contradittoria e i contrarii e gli *a qualcosa* e la privazione ed abito, e quegli ultimi di dove derivano ed a cui riescono le generazioni, per esempio, e i corrompimenti: o altrimenti, le qualità tutte che non si possono trovar insieme in quello che è pure capace dell'une e dell'altre, si dicono opposte, tanto esse quanto quelle da cui derivano. Di fatto, il bruno e il bianco non stanno insieme in una stessa cosa: perciò anche que'colori da cui derivano, sono opposti (β) (2).

(1) Anche qui non c'è punto esattezza. Aristotile coglie le varie maniere con le quali nel linguaggio volgare si attribuisce la similitudine, e l'esprime come si presentano alla prima, senza farne distinzioni precise, notando quello che davvero hanno di comune e di diverso. Di fatto « la prima maniera per cui si dicono simili le cose, che hanno comuni tutte le loro affezioni, fa tutt'uno colla terza, secondo la quale si dicono simili le cose di cui è identica la qualità, giacchè alla qualità si riportano anche le qualità *affettive* e le *affezioni*. E del pari, l'ultima si può appena distinguere dalle due prime, quando si pensi che *affezione* in uno de' suoi sensi equivale appunto a *qualità in cui si possa fare alterazione* (più giù: cap. 21. 1022. *b*. 15.) » Bon. Met. p. 246.

Le definizioni che son date in questo capo, mediante prime riflessioni sugli usi volgari, si trovano discusse e chiarite e distinte molto bene nel capo 3 e 4 del L. XI.

(2) Vedi la nota (B) alla fine del libro.

La quadripartizione del concetto d'opposizione ha con quella di causa e colla divisione categorica dell'ente un grandissimo luogo nella filosofia d'Aristotile. Serve, come l'una e l'altra, ad apparecchiare ed introdurre

2. *Contrarie* si chiamano le cose che, differenti di

la considerazione speculativa della realità mediante la considerazione esatta delle vedute sotto cui si può guardare; o piuttosto a risalire, per via della corrispondenza delle nozioni colla realità, da' caratteri di quelle a' caratteri di questa. Ma anche qui, come per la causa e per l'ente, non si trova punto nè una deduzione a priori nè una traccia del modo col quale abbia trovate e fissate quelle quattro maniere di opposizione. In tutti i luoghi, ne' quali l'applica, ci presenta la divisione per rata e certa, e non ci fa punto conoscere come sia riuscito a trovarla. Di certo, la è della stessa natura delle altre distinzioni di questo libro: una riflessione sopra gli usi volgari ed un'analisi della cognizione intuitiva.

I Peripatetici posteriori cercarono un filo per determinare la necessità di questa partizione: e cominciarono dal distinguere gli opposti come nozioni (i *contraddittorii*), dagli opposti come cose. Questi ultimi gli dividevano in quelli che stanno in una relazione l'uno coll'altro, come gli *a qualcosa* e *relativi*, e in quelli che non hanno relazione tra sè; e questi ultimi, da capo, in quelli che si trasmutano gli uni negli altri, come i *contrarii*, e in quelli che non si trasmutano come la *privazione ed abito*. Così raccoglievano le quattro specie di opposizione. (Ammon. in Categor. Schol. Bek. p. 82. *a*. 3).

Invece gli Scolastici, salendo un pochino più su, cercavano, per dimostrare la sufficienza della quadripartizione, un principio più comprensivo e più intrinseco al concetto stesso dell' opposizione. « Aliquid, dice S. Tommaso (a q. l. Lect. XII. c. p. 66. v. K.), contraponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative, aut ratione remotionis quia sc. unum removet alterum: quod quidem contingit tripliciter: aut enim totaliter removet nihil relinquens et sic est negatio: aut relinquit subiectum solum et sic est privatio: aut relinquit subiectum et genus et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto sed in eodem genere ».

Si vede che la deduzione non è punto perfetta: perchè nè sono provate nè si provano da se la prima divisione a due membri e la seconda a tre membri, colle quali procede. Perciò, val molto meglio questa dello Scoto (p. 61. v.): « Notandum est quod sufficientia ista quatuor specierum oppositionis sic potest haberi: quod opposita vel ponunt se vel excludunt se: si primo, sic sunt relativa, quia ratione mutua dependentia simul sunt et non sunt: si secundo, vel utrumque extremum ponit aliquid vel nihil: si utrumque ponit aliquid, sic sunt contraria, quae sub eodem genere dicunt duas naturas positivas maxime distantes: si vero utrumque non est aliquid positivum, sed alterum negativum, vel est negatio simpliciter, et sic sunt contradictoria, vel est negatio in subiecto apto nato et determinato, et sic sunt opposita privative ».

Di codesto, però, in Aristotile non c'è nulla: perciò, quando s'è cominciato ad interpretarlo sul testo e con maggior diligenza e minore ossequio, quelle deduzioni scolastiche sono state messe da banda; e il Nifo (l. c. p. 268) riconosce che la distinzione è proposta come cosa nota a tutti, e senza prova. Anzi, si può perfin dubitare se Aristotile creda che la nozione dell'opposizione si conservi identica in ciascuna di quelle quattro

genere, non si possono insieme trovare nello stesso,

maniere, e però formi un genere, che si partisca in quelle quattro specie, ovvero se la sia diversa in ciascuna, e perciò nè essa sia genere nè quelle specie. C' era davvero un suo libro speciale, oggi perso, intorno agli *opposti*, di cui ci dà notizia Simplicio (ad categ. Bek. p. 98. *a.* 15. seg.) che pare d'averlo letto, quantunque, paragonando i luoghi ne'quali ne parla (81. *b.* 21. seg.) e badando che quello che ne estrae, riguarda soli i contrarii, e ch'egli afferma esplicitamente che Aristotile non ha, come Archita, esposta a parte la teorica degli *opposti*, si dovrebbe credere che il titolo e il soggetto del libro fossero i soli *contrarii*, e non tutta quanta la *teorica dell'opposizione*. Comunque sia, anche senza questo non crederei, che dal libro oggi perso si ricaverebbe più lume. In primo luogo, Simplicio stesso riferisce - ed è un'opinione che non si può discutere nè qui nè sola - che Aristotile avesse attinto da Archita questa sua quadripartizione: il che mostra, che non si trovava in lui stesso la via colla quale c'era pervenuto. Di più, fra gli antichi interpreti che avevano quel libro, non ostante si dubitava in quale di quelle due maniere si dovesse concepire l'opposto, e dal commentario di Simplicio (p. 81. *a.* 34.) si può ricavare, che nella prima secondo l' opinione di Nicostrato, di Porfirio e sua, e nella seconda secondo quella di Giamblico, che chiamava l' opposizione una nozione *equivoca*, parola che qui evidentemente non esclude la possibilità dell'*analogia*. Se quest'ultima opinione fosse la vera, l'*opposto* s'avrebbe a' noverare tra' *trascendenti*, come l'ente e l'uno.

E credo, davvero, che quest'ultima fosse quella d'Aristotile: e lo ritraggo dal vedere, che dove dice *opposti*, ha quasi sempre d'avanti agli occhi non una nozione generica, ma una di quelle quattro particolari. Talora (De An. I. 1. 402. *b.* 15. v. Trend. p. 202. De Coel. 11. 248. *b.* 22.) per opposto (ἀντικείμενον) intende il *relativo*, talora (De an. I. 5. 411. *a.* 5. si confr. Meteor. II. 5. 362. *a.* 15. con ib. 6. 344. *a.* 33) il *contrario*, talora (Phys. VI. 9. 240. *a.* 28. Anal. Prior. I. 17. 36. *b.* 39. II. 8. 59. *b.* 9) il *contraddittorio*, talora (Phys. V. 3. 227. *a.* 8) il *contrario* insieme e il *contraddittorio*. Vedi Waitz. Org. Categ. 9. 11. *b.* 16. I. p. 308. Nè sempre *opposto* è la parola più comprensiva e che abbraccia l'altre: talora quella di *contrario* tiene il suo luogo, e vale tanto *contraddittorio*, quanto quello che più propriamente si chiama *contrario* (Anal. Prior. II. 20. 66. *b.* 10. Ib. 21. *a.* 5). Conforme al qual uso è il senso affatto generico che dà Cicerone nella Topica (cap. 12.) alla parola *contrario*; senso che secondo il Brandis (Arist. p. 409. n. 578), gli dà anche Aristotile, ma a me davvero non par chiaro che gliene dia. Adunque, servendosi della nozione d'*opposto* come di equivalente a quella di *contrario*, di *contraddittorio*, e di *relativo*, nè usandola sempre come la sola esprimente un'unità tra le quattro, si deve dire, che non creda generica la nozione d'opposto: e che invece creda non solo che essa abbia in ciascuna di quelle maniere una determinazione affatto diversa, ma anche che in ciascuna non sia altro se non quella determinazione.

I caratteri distintivi poi dell'una di queste determinazioni rispetto all'altra, si possono raccoglier così.

e quelle che appartenendo allo stesso genere, dif-

L'opposizione contraria e quella di privazione ed abito differiscono dalla relativa in questo che nella prima ciascuno de'termini si determina di per se stesso, nella seconda mediante l'altro che gli si oppone: e differiscono l'una dall'altra nel lor rispetto alla relativa, in questo, che gli opposti contrarii sono reciproci al pari de' relativi, dove gli opposti privativi e d'abito non lo sono: per es. il bianco è contrario del nero, quanto il nero del bianco: ma se la cecità è privazione della vista, la vista non è abito della cecità (Cat. 10. p. 11. *b*. 32-35; p. 12. *b*. 16-25).

Le differenze poi tra l'opposizione contraria e quella di privazione ed abito sono parecchie. Una distintiva generale e comune è, che o la contraria sia a soli due termini o soffra degl'intermedii, sempre uno de' termini contrarii o l'intermedio si deve attualmente trovare nelle cose capaci dei contrarii: invece, de'due termini d'abito e privativo non è necessario che in quelle cose che ne sono capaci, ce ne sia di presente l'uno o l'altro: un bambino, che non fosse in età d'aver denti, non si dice che ne sia *privo*, quantunque il bambino sia appunto il soggetto capace d'avergli. Se poi, la opposizione contraria dà luogo ad intermedii, ha un'altra differenza da quella di privazione e d'abito; giacchè tra mezzo a questa non c'è nulla. E se dando luogo ad intermedii, è di quelle, delle quali un termine è necessariamente implicato e l'altro necessariamente escluso dalla natura dell'oggetto a cui s'applicano, come è il calore per il fuoco, vien fuori anche un'altra differenza tra l'opposizione *contraria* e quella di privazione ed abito: giacchè di questa può sempre aver luogo sia l'un termine sia l'altro, e non mai deve sussistere l'uno o l'altro necessariamente. Oltre di che in quest'ultima il trapasso dall'un termine all'altro non è reciproco, come è sempre tra' contrarii, eccetto quando uno di questi sia annesso alla natura stessa della cosa; giacchè l'abito si muta bensì in privazione, ma la privazione, viceversa, non torna in abito (Cat. 10. 12. *b*. 26 - 13. *b*. 36).

L'opposizione contraddittoria si distingue poi da tuttequante queste altre, perchè in essa sola, senza riguardo alla realità dell'oggetto, uno de'suoi membri dev'esser vero necessariamente e l'altro falso per forza. Giacchè i due suoi membri sono non de'termini come nell'altre, ma de' giudizii; e nella sintesi sola del giudizio ha luogo il vero e il falso. Nè questa differenza manca quando gli opposti contrarii o privativi o d'abito si esprimano in giudizii, si dica, per esempio, *Socrate è malato, Socrate è sano*; giacchè non è punto necessario, che qui l'una proposizione contraria sia vera e l'altra falsa: potrebbero essere false l'una e l'altra. Se Socrate non ci fosse, non sarebbe malato nè punto nè poco. Che se que' due giudizii si guardassero prescindendo dall'oggetto reale, la loro opposizione sarebbe contraddittoria, convertendo la nozione di *malattia* in quella meramente negativa di *non-sanità*: giacchè la differenza comune dall'opposizione contraddittoria alla contraria e a quelle di privazione e d'abito è questa, che nella prima si riguarda sole le nozioni, e in queste, sotto due vedute diverse, il reale (Cat. 10. p. 13. *a*. 36. *b*. 35)

Come si vede da queste determinazioni, i contraddittorii s'escludono, e

feriscono il più, e quelle che soggette alla stessa potenza, differiscono il più, e quelle di cui la differenza è massima assolutamente o di genere o di specie (1).

3. L'altre cose si chiamano *contrarie* o per avere di questi contrarii, o per esserne ricettive, o per avere potenza di fargli o di patirgli, o perchè gli fanno attualmente o gli patiscono, o perchè ne sono o rigetti o prendimenti o abiti o privazioni.

E poichè l'*uno* e l'*ente* si dice di più maniere, bisogna, che ad essi si conformino tutte le nozioni che implicano quella dell'*uno* e dell'*ente*, e perciò anche il *medesimo* e il *diverso* e il *contrario*; di maniera che saranno diversi secondo ciascun predicamento (2).

i relativi s'includono l'un l'altro: invece, degli opposti di privazione e di abito, l'uno (il privativo) implica la nozione dell'altro, ma non l'altro quella dell'uno: e de'contrarii nè l'uno quella dell'altro nè l'altro quella dell'uno. Ancora, la nozione affermativa determina ed esclude la negativa (lib. 4): la relativa determina ed include l'altra, determinata insieme ed inclusa dall'altra: quella d'abito determina ed esclude la privativa, che invece non determina quantunque escluda, quella di abito: la contraria non è determinata dalla contraria nè ne è sempre esclusa per intero. Ancora le tre ultime opposizioni si riscontrano tra termini semplici principalmente: sola la prima tra giudizii.

Queste determinazioni logiche non son punto vuote nè inutili. Senz'averle perse di vista, l'Hegel non avrebbe potuto compire la sua deduzione a priori dell'universo: anzi, non solo ha confuse varie maniere di opposizione, ma l'opposizione stessa colle nozioni di diversità e di differenza. (Stabl. Filos. del dritto. vol. 2. trad. it. p. 489) Si consulti per ogni altra parte di questo soggetto i cap. XV, XX, XXII di questo libro e IV, V, VI del decimo.

(1) « È necessario, che tutti i contrarii o siano nello stesso genere o ne' generi contrarii o siano generi essi stessi. Di fatto il bianco e il nero sono nello stesso genere (il lor genere è *colore*), la giustizia e l'ingiustizia in generi contrarii (di quella è genere la virtù - di questa il vizio): e il male e il bene non si raccolgono, ciascuno, sotto un genere, ma loro stessi si trovano esser generi d'altre cose. » Cat. 11. p. 14. *a*. 19. 25. Vedi Top. IV. 3. 123. *b*. 1. sq. e l. cit. del L. X.

(2) Vedi lib. IV. 2. 1003. *b*. 35 - 1004. *a*. 31. - Nel § 2 enuncia la nozione di contrarietà: nel 3° da prima dice come ne' reali si riscontri variamente quella nozione, e poi spiega come questa varietà derivi dalla

4. Si dicono, poi, diverse di specie tutte quelle cose che, essendo dello stesso genere, non sono subordinate, e quelle che, essendo nello stesso genere, hanno una differenza, e quelle che hanno contrarietà nell'essenza. I contrarii sono diversi di specie gli uni dagli altri o tutti o i primarii: e del pari tutte quelle cose che, formando l'ultima specie del genere, hanno diverse le nozioni (uomo e cavallo, per esempio, sono indivisi nel genere; ma le lor nozioni sono diverse): e tutte quelle che, essendo nella stessa essenza, hanno differenza.

Le opposte a tutte queste si dicono *identiche di specie* (1).

dipendenza ch'hanno i concetti così del contrario, come quello del diverso, del simile, del dissimile ecc. dal concetto dell'*uno* e del suo opposto il *moltiplice*. C'è l'abito, la qualità, la quantità, il luogo, il tempo ecc., diversi, dissimili e contrarii. E in ciascuna di queste forme, l'ente può essere considerato sia come attualmente sia come potenzialmente contrario. La sostanza ha questi caratteri di diversità ecc. perchè sostrato comune di tutte queste sorte di contrarietà. Ales. Afrod. p. 706. *b*. 15. seg.

(1) Qui si può daccapo veder chiaro che in parecchie parti di questo libro s'ha piuttosto un abbozzo che non un disegno. Son varie espressioni, varie maniere d'indicare e tentare un pensiero, per servirsene poi a limitarlo, definirlo, precisarlo scientificamente. La miglior maniera d'esporre il luogo è piuttosto di farvi riconoscere questi difetti, che di voler trovare in ciascuna frase delle nozioni più precise di quelle che racchiude. Adunque, per dire col Bonitz (Met. p. 248) quello che ha già pensato lui, qui, in primo luogo (Suarez. Index in Met. IV. 10. q. un.), non c'era punto bisogno d'esporre a parte questa diversità ed identità specifica: giacchè nello spiegare le nozioni dell'uno, del medesimo e dell'ente aveva già detto quali cose fossero *une* od *identiche* o *diverse di specie*. Che se non per tanto avesse pure voluto ridirlo più alla distesa, avrebbe dovuto serbare un ordine nel novero de' sensi; e non ci si trova, davvero. E l'Afrodisio (706. *b*. 34) par che si sia accorto che manca. Di fatto, nomina dapprima le specie non subordinate del genere, o le coordinate (ἀντιδιῃρημένα) che si voglia dire, poi allarga la nozione di diversità a quelle, comunque differenti, comprese nel genere. Quelle che seguono, le quali *hanno contrarietà nell'essenza*, o sono più delle precedenti se assumi che il loro genere non sia il medesimo, o meno se le raccogli sotto un genere identico e restringi la differenza di maniera che si scorga nella contrarietà. C'è lo stesso difetto nella aggiunta de' *contrarii*, e sopratutto dei *primarii*, di quelli, cioè che sono contrarii nell'essere, non per via di fare o di patire de' contrarii, o

CAPO XI.

ANTERIORE E POSTERIORE.

1018. B 9. 1. Com'è' c'è un primo ed un principio in ciascun genere, certe cose si chiamano *anteriori* e *posteriori* per via d'essere più vicine a quel determinato principio (γ) sia assolutamente e di lor natura, sia relativamente, sia in luogo, sia per opera di alcuni. Per esempio, certe sono *anteriori* di luogo per essere o più accosto di lor natura a un punto determinato, il mezzo, come a dire, o l'estremo, o più accosto a un qualunque punto, preso ad arbitrio: e le più discoste, posteriori. Altre sono anteriori di tempo: quali per essere più lontane dall'*oggi*, come per i fatti passati; così le guerre Troiane sono anteriori alle Mediche, perchè distano di maggiore intervallo dall'*oggi*: quali per essere più vicine all'oggi, come per i fatti avvenire; così i giochi Nemei sono anteriori ai Pizii, perchè più vicini all'*oggi*, di cui noi ci serviamo come d'un primo e principio. Al-

per altre simili ragioni. Quelle che seguono, le ultime specie del genere, sono comprese tanto tra le specie coordinate del genere, noverate in primo luogo, quanto tra le specie, comunque differenti, del genere, noverate in secondo luogo. Da ultimo, le *differenti* (si badi che l'Afrodisio non ha letto le non *differenti*, come è parso al Bonitz per essergli scorso l'occhio parecchi righi più giù, da 707. *a.* 10. a 13. *a.* 6. 1.) *poste nella stessa essenza*, cosa mai sono? Per *cose poste nella stessa essenza* deve voler dire cose *identiche d' essenza*: ma cose identiche di sostanza e di nozione, non possono differire se non in quanto individuate, come a dire Simone e Socrate: se non che queste Aristotile ed a ragione non le chiama *diverse di specie*, ma di *numero*. Altre interpretazioni che si potrebbero dare, si ripescherebbero, chi volesse, nella nota 15 del capo precedente: giacchè è chiaro, che identità di essenza si può, per inverso, intendere in tanti modi, in quanti s'è intesa la diversità d'essenza: ma appunto perchè son tanti, e che la cosa non ha rilievo, ci s'imbroglia e lascio stare. Di certo, codesto ruffello, s'intende già da se, ciascuno degli Scolastici l'ha ravviato a un suo modo, ma a tenere lor dietro si pecca contro il senso comune.

tre anteriori di movimento: giacchè quello che è più vicino al primo movente, è anteriore; così, il fanciullo anteriore all'uomo: e questo movente primo è anch' esso [1] un principio assolutamente. Altre anteriori di potenza; giacchè ciò che soverchia di potenza, che è il più potente, è anteriore: come è quello secondo il di cui volere è necessario che segua qualcosa d'altro e di posteriore; di maniera, che non movendosi quello, non si mova questo, e movendosi, si mova: il volere, poi, è principio. Altre anteriori di posto; che sono tutte quelle, le quali distano da qualcosa d'unico determinato, a norma della nozione: il secondo uomo della fila, per es., è anteriore al terzo: e la penultima corda della lira, anteriore all'ultima: giacchè là il capofila, qui è principio la corda di mezzo.

2. Codeste cose, dunque, si dicono *anteriori* di questa maniera; d'un' altra, si dice l'*anteriore* nella cognizione, che è anch'esso come un anteriore assoluto [2]. Però, di questi anteriori, altri son tali secondo la nozione [3], altri secondo il senso. Sono se-

(1) « Pare voler dire che il principio inteso del tempo è anch'esso assolutamente: tale, di fatto, è l'*ora*. Afrod. p. 708. *a*. 16. seg. E lo Scayno (p. 905) spiega del seguente modo quest'assolutezza e relatività di principii: « Inter haec significata, nonnulla supponitur pendere a principio quod simpliciter et secundum naturam ita se habet: veluti est locus medii et extremi, quorum uterque respectu mundi est terminatus simpliciter in natura, unde et prioritas circa haec erit simpliciter determinata, ut dicamus aquam simpliciter esse priorem ad medium mundi, quam sit aer: ad extremum autem mundi priorem esse aerem quam aquam. Nonnulla vero pendent a principio quod non simpliciter ita se habet, sed ex hominum positione pendet, sicut in stadio, ubi cursus sit exercendus, ex hominum placito constitui solet et principium et terminus cursus. »

(2) Ammette due anteriori assoluti di cognizione, l'universalissimo e il singolare.

(3) Nel senso in cui s'intende qui, l'anteriore di nozione è quello che entra come elemento in una nozione complessa, e che bisogna che sia stato pensato prima di questa. Così sono anteriori alla definizione i caratteri che son serviti a formolarla, cioè dire la nozione del genere e della differenza.

condo la nozione, anteriori gli universali, secondo il senso, i singolari. E secondo la nozione, l'accidente è anteriore all'intero: l'abilità di sonare, per esempio, anteriore all'uomo capace di sonare: giacchè la nozione intera non ci sarà mai senza la parte: quantunque non ci possa essere l'abilità di sonare, senza che ci sia uno capace di sonare (1).

Inteso così, l'anteriore di *nozione* fa tutt'uno col *più semplice*. Ma c'è in Aristotile un'altra maniera d'intenderlo, e appunto opposta alla presente: la vedremo Lib. VII. 1. p. 1028. *a*. 32. Nel senso di questo § si contrappone all'*anteriore d'essenza* (Met. XIII. 2. p. 1077. *a*. 36); nell'altro, appunto l'essenza è l'*anteriore di nozione*.

(1) « Assolutamente è più conoscibile l'anteriore del posteriore; per esempio, più il punto della linea, e più la linea della superficie, e più la superficie del solido, come anche più l'unità del numero: e del pari, l'elemento più della sillaba. A noi però succede talora all'incontrario: giacchè sotto il senso cade sopratutto il solido, e la superficie più della linea e la linea più del punto. Di fatto, il più della gente conosce prima tali cose: di fatto, quelle le apprende chi si sia, dove per l'altre ci bisogna una mente esatta e potente. » Top. VI. p. 141. *b*. 5. Quello che in questo luogo è chiamato assolutamente più conoscibile, qui è detto anteriore di nozione, ed altrove (Anal. post. I. 2. p. 71. *b*. 33) anteriore di *natura e più conoscibile*. « Quoniam, commenta il Trend. (Elem. log. § 19. p. 83), ex puncti motu linea, ex lineae planum, ex plani corpus gignitur: punctum figurarum principium est ideoque prius quam linea, planum, corpus. Eodem modo monas numerum, elementa syllabam praecedunt. Res autem, si nostram cognitionem spectas, plane invertitur. Quae nobis sensuum quasi iudicio persuadentur, ea a nobis et cognitu omnium facillima arripiuntur, ita ut principia maxime lateant. Illa omnes notitia quadam praecipiunt, haec subtiliori demum scientia comprehenduntur. » (Vedi Eth. Nic. 1. 2. p. 1095. *a*. 30. Metaph. VII. 4. p. 1029. *b*. 4. Phys. I. 1. p. 184. *a*. 16). » Perciò il singolare e l'universale sono due principii di cognizioni diverse: il primo dell'induttiva, il secondo della deduttiva o sillogistica. (Anal. prior. I. 18. p. 81. *a*. 40. II. 23. p. 68. *b*. 13).

Da quest'uso Aristotelico dell' *anteriore* e *posteriore* è proceduto quell'*a priori* e *a posteriori*, che è in bocca oramai di tutti, e che, nell'uso volgare, conserva quel senso filosofico antico che s'è perso in parte e mutato nella scienza. Di fatto, *dimostrare a priori* valeva nell'antico linguaggio dimostrare *dalle cause* stesse della cosa; *a posteriori* dall'*effetto*. Di maniera che S. Tommaso nega, che Iddio possa essere dimostrato *a priori*. (Vedi Summa pars. 1. qu. 1. art. 1.) Questo senso si mantenne fino allo scorso secolo: come si può vedere dall'instituzioni logiche del Facciolati. Ora, dopo Hume e sopratutto dopo Kant essendosi rivocata la filosofia dalla quistione della realità a quella della cognizione, ed applicata a ricercare cosa ci sia in questa di soggettivo e di oggettivo, si chiama *a priori* quello che

3. Di più, si chiamano *anteriori* le affezioni di cose anteriori; il diritto, per esempio, anteriore al levigato: perchè quella è affezione della linea per 1019. A
sè, questo della superficie (1).

4. Alcune cose, dunque, si dicono *anteriori* così; altre di natura e d'essenza (2): e sono tutte quelle che possono essere senza altre, mentre queste altre non possano essere senza quelle (3): della quale distinzione s'è servito Platone (4). E poichè l'essere si dice di più maniere, in un primo senso è ante-

appartenente alla natura stessa del *soggetto*, non solo antecede, ma fa e determina l'esperienza, ed *a posteriori* quello, che, ricevuto da sola l'esperienza o meglio da' sensi, s'informa alle nozioni della mente del soggetto conoscitore. (Vedi Trend. l. c.).

(1) Questo terzo significato di *anteriore* pare al Bonitz (Met. p. 250) fuor di luogo, e così anche a me. Di fatto, non è senso primario di *anteriore*, come i due che precedono, e il quarto che segue, giacchè dipende dalle cose anteriori di lor natura, come l'accidente dal soggetto a cui inerisce.

(2) Si guardi quattro righi più giù: e si vedrà, com' *essenza* in questo luogo equivale ad *essere*, ciò è dire, non significa la prima categoria come più giù, ma bensì quella nozione, che forma l'unità analogica di tutte le categorie. - Quest'osservazione è sfuggita al Trend. de id. p. 81. e allo Zeller Gesch. d. Gr. Phil. III. p. 213.

(3) È il secondo senso che dà nelle categorie all'*anteriore*: dove si dice che anteriore sia quel termine dal cui essere non segua l'essere di un altro, quantunque dall'esser questo segue che quello sia. Così l'uno è *anteriore* al due: perchè se c'è due, ci ha ad essere uno, ma non però se c'è uno, ci ha ad esser due. È un carattere generico, che si può applicare a molte nozioni tra loro, e giudicare dell'anteriorità dell'una all'altra, secondo la natura del reale, che rappresentano. Così l'applica più giù alle categorie, e trova anteriore la sostanza, e poi alla potenza e all'atto, e mostra sotto quale rispetto sia anteriore la potenza e sotto quale l'atto.

(4) Dove? non si vede nelle sue opere, dicono tutti; e anche l'Afrodisio mette l'asserzione a conto d'Aristotile (p. 708. *b*. 25. φησί). Il Trendelenburg e lo Zeller (l. c.) credono, che s'accenni a' numeri ideali, co' quali ha relazione il *prima* e *poi* o l'*anteriore* e *posteriore*, quantunque tra il primo e il secondo si questioni appunto, se convenga o disconvenga (vedi la dissertaz. sulla Metafis. Platonica in calce al volume). Se non che a me pare, ch'essi frantendano questo luogo, non solo in questo particolar punto, ma nel suo tutto. In prima non badano a quello ch'ho detto nella nota (3) e contrappongono l' *anteriore d'essenza* del secondo rigo del § 4 all'anteriore d'inerenza del § 3: intendendo il primo rigo del § 4 come un

riore il sostrato, e perciò anteriore l'essenza (1), e di poi, altrimenti, il potenziale e l'attuale. Giacchè tal cosa è anteriore potenzialmente, tal altra attualmente: la mezza linea, per esempio, è anteriore potenzialmente all'intera, e la parte all'intero, e la materia all'essenza, mentre, attualmente, sono posteriori: giacchè bisogna che la linea si spezzi e l'intero si dissolva, e la materia si determini, perchè la mezza linea e la parte e l'essenza siano attualmente (2). Anzi, sotto un aspetto, tutte le cose a cui si dà d'*anteriori* e *posteriori*, si dicono di quest'ultima maniera (3): giacchè certe cose possono

riassunto di solo il § 3, e non di tutti i sensi noverati finora, secondo pare a me che sia, dietro l'uso costante d'Aristotile in questo libro. Di poi, codest' *anteriore d'essenza e di natura* l'intendono dell'*anteriorità* dell'efficiente all'effetto: che è, di certo, una delle *anteriorità* che vi si comprendono, perchè una di quelle che son rivestite di quel carattere generico, ma non già la sola, come si vede chiarissimamente dal resto del §. Se non che anche accordato tutto questo, non ne risulterebbe neppure quello che vogliono. Giacchè Aristotile dice che Platone si sia servito di quel tale criterio per distinguere l'anteriore dal posteriore: ma non già, per giudicare quali sorta d'enti facciano serie e quali no. Ci sia o non ci sia serie negli enti ideali, che vuol dire ci sia o non ci sia *anteriorità e posteriorità*, *primo e poi*, bisogna sempre un criterio per giudicare cosa sia *anteriore* e cosa *posteriore*. Aristotile afferma che il criterio sia stato quello che dice quì: e se non si trova adoperato in Platone, si vede però in Aristotile come e dove l'adoperasse. Si guardi al lib. III. V. § 2. p. 1002. *a.* e più su cap. 8. § 3. 1017. *b.* 18, e si resterà persuasi che i Platonici se ne servivano a determinare la nozione dell'essenza, e perciò la riconoscevano più negli universali che ne' singolari, e più nella linea che nella superficie.

(1) L'essenza è anteriore, perchè, separata dall'accidente, continua ad essere, dove l'accidente non può sussistere separato da essa. Met. 2. p. 1017. *a.* 36.

(2) Intorno a quale sia anteriore tra la parte o l'intero, vedi L. XIII. 8. 1084. *b.* 2. seg. VII. 10: e intorno alla priorità rispettiva dell'atto e della potenza, è disputato più sottilmente nel L. IX. 8.

(3) Di qual maniera? Alla maniera della potenza e dell'atto, risponderebbe l'Afrodisio (p. 709. *a.* 17), secondo il Bonitz (Met. p. 251), e di certo, sbaglia, perchè la potenza e l'atto, continua il Bonitz, erano un caso particolare di applicazione di quel criterio generale posto a capo del § e perchè non ci sarebbe verso di capire, come i sensi dell'anteriore assegnati al § 1 e 2 (a quello del § 3, ch'è un *anteriore per accidente*,

stare senza altre nell'ordine di generazione, l'intero per esempio, senza le parti: certe nell'ordine di corruzione, la parte, per esempio, senza l'intero. E così dell'altre cose (1).

non ci si bada), si possono ridurre a questo dell'anteriore secondo la potenza e l'atto. Perciò lui, il Bonitz sempre, preferisce un'altra interpretazione che crede sua, ma di fatto è dell'Aquinate (p. 68. r. D. Sect. XIII. K.), ed è stata seguita dallo Scoto (p. 64) e dallo Scayno (p. 206) e par preferita dal Nifo (p. 273). Ed è che questa maniera, alla quale si riducono tutte le altre, sia quella secondo cui *anteriore* si chiami ciò, a quo, per dirla alla Scolastica e all'Aristotelica insieme, non convertitur consequentia subsistendi. E di certo, così si vede chiaro, come i sensi del § 1 e 2 si riducano a questo. Anteriore di luogo sarà quello che è posto prima, giacchè dall'esserci questo non segue che ci deva essere quello che vien dopo; mentre dall'esserci quello che vien dopo, segue che ci deva essere quello che precede: e così per gli altri primi del § 1. L'anteriore poi di cognizione del § 2, è quello senza cui non si può dare cognizione induttiva nè deduttiva; quantunque dalla sola esistenza di quei due primi di cognizione non risulta immediatamente che la cognizione ci sia. Quest'interpretazione è vera, ma non si ha da far getto interamente di quella dell'Afrodisio: l'uso che se ne può fare, si vedrà nella nota seguente.

(1) Nel sommario si trova un sunto dei sensi assegnati all'*anteriore* e *posteriore* in questo capo. Ma Aristotile non gliene assegna sempre altrettanti, ed una distinzione scientifica ed esatta della nozione d'anteriorità si può andare rintracciando ma non trovare nelle sue opere. Nelle Cat. cap. 12 distingue quattro specie d'anteriorità; e divide l'ultima in due, di maniera che gliene vien fuori cinque. Sono:

I. L'anteriore di tempo ch'è uno degli anteriori del § 1 di questo capitolo.

II. L'anteriore dalla non convertibilità della conseguenza dell'essere: che è quello del § 4.

III. L'anteriore d'ordine; che parrebbe dalla formola il quinto *anteriore* del § 1, ma che da uno degli esempii, che se ne arreca (l'elemento della figura e della sillaba), parrebbe che si potesse identificare coll'anteriore di *nozione* (§ 9).

IV. L'anteriore di natura: che si distingue

A. nell'anteriore finale: il meglio e l'ottimo,

B. nell'anteriore efficiente o causale; secondo cui di due termini, dall'esistenza dell'uno de' quali risulta l'esistenza dell'altro e viceversa, come sono la *nozione d'uomo* e l'*uomo reale*, è anteriore quello ch'è causa dell'altro: l'uomo anteriore alla sua nozione.

Invece nella Fisica (VIII. 7. 260. *b.* 18) distingue tre sole maniere di anteriorità: quella dalla inconvertibilità della conseguenza dell'essere, quella di tempo e quella d'essenza: quantunque, qui, nella Metafisica la prima è un carattere generico di ogni anteriorità e la seconda è una specie del-

* * * * * * * * * * * * * * * * *

l'anteriorità nella serie. In parecchi altri luoghi, poi, senza proporsi di fare la distinzione di tutti i sensi d'anteriorità, nomina quelli che fanno al suo proposito e tralascia gli altri: dove si trova l'anteriorità di natura e di generazione (Met. l. 8. 989. *a.* 15 Phys. l. c. 261. *a.* 14), dove quella d'essenza e di generazione (Met. XIII. 2. 1077. *a.* 19. De An. gen. II. 6. p. 742. *a.* 21), dove l'altra d'essenza e di nozione (Met. XIII. 2. 1077. *b.* 2.), dove l'altra di nozione e di tempo (De part. anim. II. 1. 2. 1077. *b.* 2. I. p. 646. *a.* 35), dove, in fine, quella di materia e di specie ed essenza (Met. XIII. 3. p. 1084. *b.* 9), in ciascuna delle quali coppie una delle anteriorità è concepita come opposta all'altra. Invece nella Met. IX. 3. 1050. *a.* 10. l'anteriorità d'*essenza* è attribuita all'atto insieme con quella di *nozione*: e nella Fisica (VIII. 7. 260. *b.* 18), l'anteriorità di essenza insieme con quella di tempo al moto locale, e nella stessa Fis. (VIII. 9. 265. *a.* 23. v. De Coel. 286. *b.* 22), l'anteriorità di natura con quella di tempo e di nozione al perfetto. Nel luogo degli Anal. cit. nella n. 4. *anteriorità di natura* vale *anteriorità di nozione*, dalla quale è distinta nel luogo della Fisica, citato da ultimo: e nella Met. VII. 1. p. 1028. *a.* 32. l'essenza è detta essere un *anteriore* di nozione, quantunque si sia visto più su che l'*anteriorità* di nozione è contrapposta all'*anteriorità d'essenza*, e la prima, al § 2 di questo capo, è attribuita all'*accidente*. Aggiungi che nel l. c. della Met. l'anteriore di nozione è specie coordinata all'anteriore di cognizione, di cui qui (§ 2) è una specie sottordinata.

Son lontano, credo, dall'avere esaurita tutta la varietà e la discordanza dell'uso Aristotelico di queste parole: ma sono stanco, e chi mi segue, deve essere stanco al pari di me. Se volessi mostrare per ciascuno di questi luoghi, come si possa conciliare coll'altro, mi bisognerebbe un libro e di quelli che non legge nessuno. Mi contenterò dunque di dire, come io credo che si deva ravviare tutta questa matassa, e ne' seguenti libri a' luoghi appropriati cercherò di provare di esserci riescito.

Lasciando stare l'anteriorità nella serie o successione, di cui si discorre nel § 1 di questo capo e sulla quale non mi pare che cadano dubbi, farò osservare che l'anteriorità Aristotelica s'applica alle nozioni ed alle cose. Chiamerò la prima *logica*, la seconda *reale*.

Anteriorità logica.

Spetta alla nozione più semplice rispetto a quella di cui diventa parte. Così è anteriore la nozione dell'accidente a quella dell'essenza congiunta all'accidente.

Anteriorità reale.

Spetta 1° al fine, rispetto a quello di cui è fine. Così è anteriore l'*ottimo* e il *bene*.

2° Alla causa efficiente, rispetto all'effetto. Così è anteriore l'uomo reale alla nozione che se n'ha da ciascuno.

3° Alla causa ideale. Così è anteriore la quiddità, la forma, la specie, l'essenza, la natura.

CAPO XII.

POTENZIALITÀ.

1. *Potenzialità* (1) si chiama in primo luogo il principio di movimento o di mutazione che si trova in 1019. A 15.

4° Alla causa materiale. Così è anteriore la materia rispetto a quello che se ne genera.

Corre opposizione tra queste anteriorità. L'anteriorità finale combacia coll'ideale e l'efficiente, e si contrappone alla materiale. Di fatto, quello che è il fine, è anche l'efficiente o la nozione o forma del reale; ma si genera da ultimo nel reale: che nel principio della sua generazione è inadeguato al suo fine e disuguale dalla sua idea. Invece, l'anteriorità materiale combacia colla logica. Di fatto, secondo questa, è anteriore la parte al tutto, l'elemento all'elementato; quello che è come materia nel concetto a quello che c'è come forma (vedi XIII. 2. 1078. *a.* 30, dove τὸ ὂν ὑλικῶς, l'ente in forma di materia, equivale a quello che ha detto più su, ὂν λόγῳ, l'ente in forma di nozione). Perciò, l'anteriorità logica si contrappone all'anteriorità ideale: e l'*anteriore* di nozione, quando è inteso nel senso d'anteriore logico, è contrapposto all'interiore di essenza o di specie o di natura, dove nel secondo senso fa tutt'uno con queste.

Corrono, adunque, queste opposizioni ed identità.

Opposizioni.

1° Anteriorità logica contrapposta all'anteriorità ideale, efficiente, finale.

2° Anteriorità materiale, contrapposta all'anteriorità ideale, efficiente e finale.

Identità

1° Fra l'anteriorità logica e la materiale.

2° Fra l'ideale, l'efficiente e la finale.

Se si bada, si trova, che in qualcuna di queste anteriorità, l'anteriore si pensa come attuale, in certe altre come potenziale. Nell'anteriorità logica si pensa potenzialmente e così nella materiale: nell'altre attualmente. Di fatto, la parte della nozione complessa è in questa solo potenzialmente: altrimenti, la nozione non sarebbe una. Così la materia è come potenza, anteriore alla forma: giacchè solo in questa ha atto e sussistenza. Invece, l'essenza, la specie, la forma è atto, e solo come tale, può essere anteriore. Se si pigliano le nozioni di parte e di tutto, si vede chiaro la diversa relazione d'anteriorità e posteriorità, che risulta dal connetterle con quella di potenza ed atto. La parte è sempre e solo potenzialmente anteriore al tutto, non ci è parte attuale; il tutto è sempre e solo attualmente anteriore alla parte. A questa connessione del concetto di potenza ed atto con quello di anteriore e posteriore accenna Aristotile nella fine di questo capo e l'Afrodisio nel suo commentario: quantunque il primo si spieghi appena, il secondo male.

(1) Della nozione di *potenzialità*. Aristotile parla più a dilungo e più

cosa diversa o in quanto diversa (δ). Così è la potenza di fabbricare, la quale non si trova in quello che si fabbrica: invece, la potenza risanatrice si troverebbe bensì in quello che risana, ma non in quanto risana.

2. *Potenzialità*, dunque, si chiama sia questo principio di movimento e di mutazione che si trova in cosa diversa o in quanto diversa, sia quello d'esser mosso o mutato da cosa diversa o in quanto diversa: che è ciò, per cui si modifica quello che ha una qualunque modificazione. E una cosa si dice *potenziale* in questo senso, talora per qualunque modificazione possa patire, talora non per tutte ma solo per quelle in meglio.

3. Di più si chiama *potenzialità* la facoltà d'ese-

sottilmente nel libro nono. Perciò qui mi contenterò di solo chiarire brevemente il testo dove mi parrà necessario.

Ho tradotta la greca parola δύναμις ora con *potenzialità*, ora con *potenza*: e chi voglia sapere, perchè ho tenuto ora l'una parola ora l'altra, dove ho scritto l'una, surroghi l'altra, e vedrà, che non starà egualmente bene. Ho poi avuta una ragion curiosa, per non dir sempre *potenza* e *potente*, ed è, che i loro contrarii *impotenza* e *impotente* sono usati così spesso in un senso lontano da quello speculativo che è loro assegnato qui, che sarebbe costata più fatica a intenderli giustamente di quello che costerà ad assuefarsi a *impotenzialità* e *impotenziale*, parole brutte e nuove, alle quali non è possibile di dare altro significato da quello che dà loro chi se ne serve.

Il concetto di *potenzialità* e quello contrapposto di *attualità* è diventato ora comune, ed è espresso in tutti i linguaggi moderni. In francese dicono *virtualité*, *virtuel*, *virtuellement*, *actualité*, *actuel*, *actuellement*, e con parole, passate già la più parte dall'uso delle scuole a quelle del mondo. In Italiano, oltre alle parole corrispondenti di significato e di radice alle francesi allegate, abbiamo anche per equivalenti delle tre prime, *potenzialità*, *potenziale*, *potenzialmente*: il che vuol dire, che in questa come in parecchie altre parti della lingua filosofica, siamo più ricchi davvero (e aggiungo *davvero*, perchè in generale non credo la lingua italiana più ricca della francese), perchè abbiamo ritenuta quasi tutta la lingua scolastica. Di fatto, tra gli Scolastici, l'una e l'altra terminologia fu in uso, e credo che l'una e l'altra derivasse da Boezio che ha tradotto δύναμις ora con *potentia*, ora con *virtus*. Del resto, io non volevo dir questo, volevo fare osservare un caso, e ce ne son parecchi, dell'influenza dell'analisi Aristotelica nella formazione del pensiero moderno e de'linguaggi volgari.

guir bene una cosa o secondo si vorrebbe. Giacchè a volte, quelli che camminano bensì o parlano, ma non bene, o non come vorrebbero, non diciamo che *possano* parlare o camminare. Dite la stessa cosa del patire.

4. Di più, tutti quegli abiti, per i quali alcune cose siano del tutto impassibili o immutabili o non facilmente trasmutabili in peggio, si chiamano *potenzialità*: giacchè le cose si spezzano, si logorano, si curvano, e, in generale, si corrompono, non per il potere, ma per il non potere e mancare di qualcosa. E di tutte queste si dicono impassibili quelle che a mala pena e a rilento patiscono, a cagione della loro potenza e del potere e dell'essere constituite d'una certa maniera (1).

5. Poichè *potenzialità* si dice di tante maniere, anche *potenziale* (2) si dirà in un senso quello che è fornito d'un principio atto sia a muovere una cosa diversa o in quanto diversa, sia a mutarla: giacchè quello che ha virtù di fermare è anch'esso qualcosa di *potenziale* (ε).

6. In un altro senso, quando qualcosa di diverso abbia una tale *potenzialità*, si chiama *potenziale* quello sopra cui opera.

(1) « In questi quattro paragrafi ha adunque distinte tre specie di potenza: l'una attinta dalla natura sia attiva, sia passiva della potenza, l'altra dalla natura sia migliore, sia peggiore di quello stato nel quale passa qualcosa per via della mutazione, la terza dalla guisa sia facile sia difficile, in cui la mutazione stessa e l'atto si compie: se non che queste tre specie non sono distinte qui e coordinate acconciamente. Quello che dice al § 2 (*talora - in meglio*), non doveva esser ristretto a sole le potenze passive, ma esteso all'uno e all'altro genere di potenza, all'attiva e alla passiva. Di poi, quel carattere dell'*impassibilità al peggio* non doveva al § 4 servirgli come distintivo di una nuova specie equivalendo alla *mutabilità in meglio* di cui aveva discorso al § 2 ». (Bon. Met. p. 253).

(2) *Potenziale* è un *paranomico*, di *potenzialità* (Ar. Cat. 1. Trend. Kat. p. 28 seg.) cioè dire un nome che deriva da questo e ne differisce nella terminazione; perciò n'ha tutti i sensi.

E d'una maniera, quando questa potenza di subire mutazioni sia comunque, tanto in peggio quanto in meglio: giacchè, davvero, anche quello che si corrompe pare che sia *potenziale* a corrompersi, o non si corromperebbe, se non lo potesse: deve pure avere una certa disposizione e causa e principio di questa condizione. Però, talora il *potenziale* par tale perchè ha, talora perchè è privo di qualcosa (η). Se però la privazione è, comunque, un abito, ogni *potenziale* sarebbe tale mediante l'avere qualcosa (θ); di maniera, che una cosa sarebbe *potenziale* e per via dell'avere un abito e un principio, e per via dell'averne la privazione, se però è possibile d'*avere* una *privazione* (1).

7. D'un'altra maniera, si chiama *potenziale* quello per cui non c'è una cosa diversa o in quanto diversa che abbia la *potenzialità* di corromperlo.

8. Una cosa, poi, è *potenziale* in ciascuno di questi sensi, o solo perchè è in caso di fare o di non fare,

(1) Vedi il cap. 22. di questo libro. Il senso di *potenziale*, che s'espone in questa parte del § 6, corrisponde a quello di *potenzialità passiva*, senza veruna determinazione al meglio ed al peggio, accennato insieme con quello di *potenzialità passiva determinato al meglio* nel § 2. La questione che si propone qui, è di sapere, se, essendo la potenzialità passiva del meglio un abito, anche quella del peggio lo sia: potendo cader dubbio, per la doppia maniera in cui può essere espressa, se sia abito o privazione. Di fatto, la si può esprimere in due maniere: o per via d'una negazione o per via d'un'affermazione: la malattia o è l'assenza della salute o la presenza del morbo. Aristotile risolve il quesito con molta esitazione, facendo osservare che la privazione è anch'essa un abito, e perciò la *potenzialità passiva del peggio* è potenzialità a titolo d'*abito* al pari di quella del *meglio*.

Questo § 6 è uno de'migliori testimoni che Aristotile ha scritto questo libro piuttosto per pigliare degli appunti, che non per trattare difilato e compitamente la materia che ci si tratta. Tutta questa soluzione è un pensiero accennato, sul quale s'ha a ritornare per rivederlo e castigarlo. Dopo aver detto che la privazione è un abito, dubita da capo di non aver detto bene, e si propone di riconsiderar poi se la privazione si possa *avere* davvero. Aggiungi, che, anche ammessogli che si possa, quello che non si può *avere* è l'*abito*, come osserva egli stesso più giù al cap. 23.

ovvero perchè è in caso di fare o di non fare per bene. Questa *potenzialità* ha appunto luogo nelle cose inanimate, come a dire, per gl'instrumenti: d'una lira si dice che può sonare, d'un'altra che non può punto, perchè non ha buona voce.

9. *Impotenzialità* è privazione di *potenzialità*, un sottraimento di quel principio che s'è detto; o in generale o in cosa naturata ad averlo, o, per giunta, in tempo che di sua natura dovrebbe già averlo: giacchè non diremmo nello stesso senso, che tanto un uomo quanto un eunuco sia *impotenziale* a generare un fanciullo (1).

10. Oltre di che, all'una e all'altra di quelle *potenzialità*, a quella che sola muove, e a quella che muove bene, si contrappone una *impotenzialità*.

11. Certe cose, dunque, si chiamano *impotenziali* secondo questo senso d'*impotenzialità*, altre in un altro senso, quello di possibile ed impossibile (2): per esempio, è impossibile che il diametro sia commensurabile; perchè codesta è una proposizione falsa, la di cui contraria (3) non è solamente vera; anzi, è necessario, che sia incommensurabile: e di conseguenza, quella commensurabilità non solo è

(1) Vedi il Cap. 22. Queste determinazioni spettano all'*impotenzialità*, non in quanto tale, ma in genere, in quanto privazione.

(2) Qui Aristotile usa le stesse parole di *potenziale* ed *impotenziale*: mi son servito di *possibile* ed *impossibile*, perchè non vuol discorrere più della *potenzialità* reale, ma della *possibilità* logica. Perchè si serva della stessa parola ne' due casi, lo dirò al lib. IX. Qui perchè non si creda che il concetto di possibilità logica non sia distinto in Aristotile da quello di *potenzialità reale*, e non mi si accusi di appiccicargli una parola che non avrebbe usata, mi basti dire che la distinzione de' due concetti è fatta già in questo capo, e che in quanto alla parola, Aristotile n'ha anch'egli una (τὸ ἐνδεχόμενον) limitata ad esprimere la *possibilità logica*: quantunque quella (τὸ δυνατὸν), che indica più propriamente la potenzialità reale, ne occupi spesso il luogo, e per ragioni e con conseguenze che si vedranno poi (vedi Bon. Met. p. 307. Waitz. org. I. p. 376).

(3) Qui, come più giù, *contrario* per *contraddittorio*: vedi più su cap. 10. p. 264, n. 2.

falsa, ma necessariamente falsa. Il possibile, il contrario dell'impossibile, ha luogo quando non è necessario che il contrario sia falso: per esempio, è possibile che un uomo stia a sedere: giacchè non è punto necessariamente falso che stia in piè.

12. Adunque il possibile, in un senso, vuol dire, come s'è detto, quello che non è necessariamente falso, in un altro quello che è vero che sia, in un terzo quello che può esser vero (1).

13. La potenza, di cui si parla in geometria, è un traslato (2).

14. Il *potenziale*, che non implica *potenzialità*, è dunque quest'ultimo di cui s'è parlato (§ 11). Invece il *potenziale* che implica *potenzialità*, si riferisce in tutti i suoi sensi a quel primo, a quello,
1020. A vo'dire, di principio di mutazione in cosa diversa o in quanto diversa (3). Giacchè si dice *potenziali* ad altre cose, sia perchè qualcosa di diverso da esse

(1) Anche qui c'è o sbaglio di copista o fretta di scrittore. Il primo senso del *possibile*, come sta espresso, equivale al terzo, e non corrisponde punto, secondo s'annunncia, a quello che s'è detto nel § precedente. Dire: *il possibile è quello che non è necessariamente falso*, equivale a dire che sia *quello che può esser vero*, ed è diverso dal dire che sia *quello* di cui il contrario non è *necessariamente falso*. Nelle due prime proposizioni, è dato il carattere della possibilità da quello che la è intrinsecamente e nella prima bene, nella seconda male: nella terza dalla relazione, che la ha col suo contrario.

Il secondo senso del possibile, poi, non si capisce. Quello che è vero che sia, come s'ha ad interpretare e come interpreta l'Afrodisio (p. 712. *b.* 22. seg.), non è meramente possibile, ma reale; ora, il reale non che essere il possibile, gli si contrappone come al potenziale si contrappone l'attuale: ed in tanto il reale si può chiamare possibile in quanto non ha contradizione o ripugnanza intrinseca: ciò è dire in quanto il possibile è inteso nel primo e nel terzo senso.

Resta il terzo: ma nel terzo, come si spiega il possibile per via della possibilità dell'esser vero, non si fa un passo avanti e non si spiega nulla.

Se questo libro non desse tanti esempii di simili negligenze, s'avrebbe a credere spurio tutto il §.

(2) Aggiunge il *quadrato* (vedi Ast. Lex. Plat. p. 568 alla voce δύναμις) alla *possibilità* logica, perchè esclude, come questa, la nozione di potenza reale.

(3) Potenzialità attiva.

ha una tale *potenzialità* (1), sia perchè non c'è nulla che l'abbia (2), sia perchè qualcosa l'ha di una certa maniera (3). Si dica lo stesso dell'*impotenziale*. Di sorta, che la definizione propria della *potenzialità* sarebbe; principio atto a mutare, che si trova in cosa diversa o in quanto diversa (4).

CAPO XIII.

QUANTO.

1. Si chiama *quanto* (5) il divisibile in parti immanenti, l'una e l'altra o ciascuna delle quali sia di sua natura qualcosa d'unico ed un *codesto* (6). [1020 A 7.]

(1) Potenzialità passiva.

(2) Impassibilità o inalterabilità.

(3) Potenzialità attiva e passiva in meglio ed in peggio, facile e difficile. Afrod. 713. *a*. 8.

(4) Vedi un'obbiezione dell'Alense nella nota (3) in fine del libro. Del resto le obbiezioni scolastiche a tutto questo capo, erano, secondo il solito, acute, e - cosa più rara - importanti: per es., alla definizione del § 1 trovavano a ridire che non includeva la potenza motiva. Vedi Suarez, Index in Metaph. V. 12. qu. 1.

(5) La quantità che è una delle categorie, è trattata in secondo luogo, appunto nel libro delle categorie (cap. 6): e quantunque più a dilungo e più esplicitamente che qui, pure non oserei dire col Bonitz (p. 251) meglio che qui. Corrono, come vedremo, alcuni divarii: e questo sopratutto, che qui almeno si tenta di dare una nozione del *quanto*, dove nelle categorie se ne noverano senz'altro le specie; giacchè s'espone solamente come ci sia *quanti* discreti e *quanti* continui, *quanti* le cui parti hanno un posto, e *quanti* le cui parti non l'hanno. Nè ci si mostra quali relazioni abbiano queste due divisioni, che non combaciano punto: giacchè il tempo, per esempio, che è un quanto continuo, è un *quanto* le cui parti non hanno posto, dove lo spazio, che è un *quanto* continuo anch'esso, è invece un *quanto* le cui parti hanno posto. Perciò non si può punto preferire una trattazione all'altra: sono tutte e due tentativi di ordinare e distinguere gli usi della nozione del *quanto*: e in questo della metafisica ci è di più, lo sforzo di raggiungerla nella essenza sua.

(6) Dicevo uno *sforzo*: aggiungo ora, *infelice*, e provo il mio giudizio colle parole autorevoli del Trendelenburg (Kat. p. 79):

2. Un *quanto*, se numerabile, è una pluralità: se misurabile, una grandezza (1). E pluralità si chiama il potenzialmente divisibile in parti non continue, la grandezza in continue. E la grandezza continua per un solo verso è lunghezza, per due larghezza, per tre profondità. Quando siano limitate, la plu-

« Dietro questa definizione, il divisibile si chiama *quanto*, quando le sue parti siano contenute in esso, intrinseche, immanenti, e ciascuna parte sia di sua natura un qualcosa d'unico e di determinato. Se il genere è diviso nelle sue specie, le sue parti, che sono solo prodotte dalle differenze che s'intromettono nel genere, non si contengono immediatamente nel tutto, e ciascuna di loro non fa punto qualcosa d'unico alla maniera delle parti del *quanto*. Questa differenza delle parti del *genere* a quelle del *quanto* è quella ch'è espressa col carattere che s'assegna qui a queste ultime. Il *quanto* ci si mostra in un'affinità colla materia. Giacchè la causa materiale è in più luoghi rappresentata appunto come l'*immanente* (Met. V. 2. p. 1013. *a* 24. Phys. II. 3. p. 194. *b*. 24. Metaph. V. 1. p. 1013. *a*. 4. e altrove). E se a qualcuno paresse, che nella determinazione delle parti sia avuto riguardo a sole le unità del numero, badi che alla pluralità è aggiunta la grandezza estensiva, le parti della quale possono appunto diventare di per sè stesse un tutto. Del resto che una tal dichiarazione del *quanto* supponga precisamente per cognito quello che dev'essere dichiarato, salta agli occhi. Chi non conosce il *quanto* non capirà le sue *parti*, le quali, daccapo, riproducono in sè il *quanto*. Senza che, potrebbe intendere sotto a quella dichiarazione la divisione della nozione ne' suoi caratteri immanenti: giacchè anche la nozione può, fin lì almeno, essere contrassegnata come un divisibile in parti immanenti ». Chi voglia vedere altre obbiezioni scolastiche a questa stessa descrizione del *quanto*, vegga il Suarez, Met. Disp. XL. 1-4: obbiezioni vere, alle quali, chi volesse non potrebbe rispondere, se non dicendo col Suarez (5), che in questo libro Aristotile « non tam rerum essentias quam plurium vocum varias significationes declarat », cioè a dire riconoscendole per giuste.

Vedi anche il Bon. Met. p. 237. L'Afrodisio ha messo il dito sopra a questa magagna e non l'ha vista (p. 713. *a*. 39).

(1) Meglio nelle categorie, dove il carattere della quantità discreta e della continua è cavato immediatamente non dalla misurabilità della seconda e dalla numerabilità della prima, ma bensì dalla continuità o non continuità delle parti, che è definita mediante la comunità o non comunità del termine. Di fatto, il concetto di misura non è primario, secondo Aristotile: si risolve in quello di unità; giacchè l'*uno* principio del numero in quanto numero (X. 1. 1052. *b*. 21), è la *misura* là più esatta (76. 1053. *a*. 1), di maniera che non solo anche il numero è *misurabile*, ma è esso la determinazione fondamentale del *quante*. La misurabilità è il criterio del *quanto* e l'uno il principio della misura.

ralità è numero, la lunghezza linea, la larghezza superficie, la profondità corpo (1).

3. Di più, certe cose si chiamano *quante* per sè, certe per accidente: la linea, per esempio, è un *quanto* per sè, l'abilità di sonare, per accidente (2).

4. De' *quanti* per sè (3), alcuni sono un *quanto* per

(1) Qui, come nelle categorie, il *discreto* è messo prima del *continuo*. Gli Scoliasti (Simplic. ad categ. 32. *a*. 8. 10. ed. Bas.) ne hanno assegnate delle ragioni, che non si discostano molto dalla veduta Aristotelica; quelle che si trovano in Aristotile, sono le seguenti. Nella Phys. V. 3. (p. 227. *a*. 10), esponendo la dottrina del moto, dichiara delle nozioni che ci si riferiscono, quelle, vo' dire, del *toccamento*, della serie, del continuo: e colloca la serie, proprio principio del numero, avanti al continuo. Non c'è grandezza continua, nella quale non si possa riconoscere una serie, ma ci hanno serie, le quali non sono continue. La grandezza discreta è la più astratta, la più universale, quella che come tale, è anteriore di nozione: la può stare senza la continua, anzi si ripresenta in questa, come in una sua manifestazione particolare. Ci vogliono determinazioni più concrete (per via di aggiunta o apposizione), e consistenti essenzialmente nel moto che invada tutto l'ente, perchè si produca il continuo. Questa stessa ragione è quella per cui Aristotile colloca l'aritmetica come scienza, al disopra della geometria (Trend. l. cit. p. 82).

(2) L'Aquinate (p. 70. r. D. L. XV. *a*.) per spiegare, come ci siano de' *quanti* per se, ricorre a questa ragione: che cioè dire, la quantità sia la categoria più prossima alla sostanza, e perciò, si divida, come questa, in parti sussistenti per sè: mentre la qualità non si può capire individuata da se, ma, per forza, in un soggetto. Il Nifo (p. 181) risponde giusto che questa ragione non serve; giacchè è comune ad ogni predicamento il poter essere inteso per sè, e, per dirla a suo modo, come *sostanza*: « veluti cum albedo aut color accipitur ut principale, nam cum accipitur ut denominatum (*album* sive *coloratum*), non subit substantiae rationem. » Si veda come ne' commentatori non meno che in Aristotile si mescolano le due nozioni d'essenza e di sostanza. L'Aquinate, non contento di trovare nella quantità come essenza, la ragione dell'esserci de' *quanti per se*, la cercava nella quantità come prossima alla sostanza. Invece il Nifo, non distinguendo punto essenza da sostanza, dice il concetto sostanziale appartenere ad ogni categoria, in luogo di dire che ci sia nozione essenziale di ogni categoria. Che la radice di questo scambio ch'è una dottrina, si trovi in Aristotile, s'è visto al cap. 8. § 4. p. 259. n. 4, e si vedrà meglio nel libro 7.

Aggiungo che la prossimità della quantità alla sostanza non è punto dottrina appartenente all'Aquinate: ma bensì agli Scoliasti greci, come si può vedere da Simplicio (ad Categ. Bek. p. 55. *b*. 32. seg.). L'adducevano a legittimare l'ordine dell'esposizione delle categorie, nelle quali la *quantità* è spiegata dopo la *sostanza*; cosa di cui trovavano anche altre ragioni.

(3) Si veda a p. 255 la n. 1. cap. 7. § 3 su' due sensi della predicazione

essenza, come a dire la linea (giacchè il *quanto* entra nella nozione stessa della quiddità sua), altri affezioni ed abiti d'un' essenza di quella sorta, il molto e poco, per esempio, il lungo e breve, e il largo e stretto, e il profondo e basso, e il greve e leggiero (1) e altri tali. E il grande e piccolo e il più grande e più piccolo che si dicono e da se (2)

per se. I secondi *quanti* per se son tali perchè non si possono concepire nè definire se non come determinazioni d'un quanto: dove i primi son *quanti* essi stessi. Il *molto* per esempio è un *quanto* eccedente di numero: il *poco* un *quanto* ecceduto di numero. Vedi l'Afrod. 714. *a.* 5. *seg.*

(1) Il *greve* e *leggiero* è dato più giù (XV. § 3) per *qualità* e non come qui, per *quantità* de' corpi. Di questa doppia maniera di considerargli l'Afrodisio dà per ragione, che si considerano come affezioni quantitative in quanto valgono eccesso o difetto di gravità, e come qualitative, in quanto cagioni, nelle cose che ne son fornite, dell'andare in giù. Questa ragione può esser buona, ma non mi par chiara. Non pure il *greve* e *leggiero*, ma parecchie altre determinazioni corporee vacillano per Aristotile tra l'essere *qualitative* o *quantitative*, per mo' d'esempio, il *rado* ed il *denso*, e *l'aspro*, e il *levigato*. « Giacchè queste paiono », egli dice (Cat. 8. p. 10. *a.* 16.) « aver tratto alla postura delle parti: perchè *rado* è quello le cui parti stanno discosto, *denso*, quello di cui son vicine: e *levigato* quello in cui son collocate in una linea retta, *aspro* quello in cui una soverchia, e l'altra è difettiva. » Parrebbe, adunque, che tutte le determinazioni del corpo che costituiscono la sua figura, siano in questo caso: di maniera, che in quanto formano la sua figura, sono qualitative; in quanto non possono formarla se non mediante una diversa giacitura di parti, sono quantitative. Questa mi pare la veduta schiettamente Aristotelica: e che quella secondo la quale il Trendel. assegna la cagione di questa duplice maniera di considerare alcune determinazioni corporee, trascenda un po' Aristotele, quantunque se ne possa trovare in lui qualche fondamento. Eccola. Queste determinazioni corporee sono qualitative, in quanto si considerano come impressioni sensibili: quantitative, in quanto dipendono dalla constituzione dei sensi che gli producono: in somma, qualitative, riguardate nel soggetto senziente, quantitative, riguardate nell'oggetto sentito.

(2) Nelle categorie (6. p. 5. *b.* 21. *seg.*) queste affezioni per sè sono distinte dal *quanto*; e dichiarate termini relativi, tra' quali si muove il *quanto* e non *quanti* esse stesse. Di maniera che non è nessuna di loro un contrario del *quanto*, ma ciascuna è in una relazione necessaria coll'altra, e le si oppone (Vedi Waitz. Org. I. p. 294). Come ora si possa dir qui che il grande e il piccolo si dicano per se, e come questa dottrina s'accordi con quella delle categorie (ib. 5. *b.* 16) nelle quali si dice che veruna di queste affezioni si dica per se, ma tutte l'una rispetto all'altra, non so vedere io meglio del Bonitz (Met. p. 258). E dalla stessa interpretazione dell'Afrodisio (p. 714. *a.* 30). che allega, che si suole pur dire grande a

e l'uno rispetto all'altro, sono affezioni *per sè* del *quanto*: però, codesti nomi si trasferiscono anche ad altre cose.

5. De'*quanti* per accidente, certi si dicono *quanti* nella maniera che si dice *quanta* l'abilità di sonare e la bianchezza, per via, ciò è dire, del loro inerire a un *quanto;* altri, invece, alla maniera del moto e del tempo: perchè anche questi si dicono *quanti* e continui per via d'essere divisibile quello di cui essi sono affezioni. Non voglio già dire, quello che si muove, ma bensì quello lungo cui s'è fatto il movimento: giacchè per via d'essere un *quanto* codesto, è un *quanto* anche il moto, e per via di quest'ultimo, il tempo (1).

qualcosa senza intendere di paragonarla a un' altra, ritrarrei che o Aristotile o qualche copista per lui s'è lasciata sfuggire una frase molto poco esatta, senza badare alla natura di quella maniera volgare d'esprimersi.

(1) Nelle categorie (6. p. 5. *a.* 6), tra' *quanti* discreti, è annoverata, oltre al numero, la parola come complesso di suoni, e tra'continui, oltre alla linea, alla superficie e al solido, il tempo e il luogo. Qui della *parola* non si fa cenno tra' quanti discreti: e tra' continui, invece del luogo, s'accenna il moto, e, come mezzo del moto, lo spazio. Nè ci è questo divario solo: il tempo nelle categorie è dato come *un quanto* per sè, qui come un *quanto* per accidente; e ciò perchè, per dirla col Trendelenburg (Kat. p. 8), la cui soluzione del resto è identica con quella dello Zimara (Solut. contrad. p. 406. v.), nelle categorie è compreso nella sua nozione immediata in quanto nel presente s'immedesimano il passato e l'avvenire: nella metafisica invece si riguarda più particolarmente nel suo nesso col moto: del quale, secondo la nozione Aristotelica, il tempo è il numero. L'obbiez. che fa il Waitz. Org. I. p. 293 che avrebbe a essere o il numero una quantità continua come il tempo o il tempo una discreta come il numero, si può risolvere colle considerazioni esposte più su nelle note 3 e 4.

Ma se il tempo non è considerato in sè, non l'è neppure il moto: al quale non è attribuita qualità continua nè per l'atto suo proprio, nè per via del mobile che si muove, ma per via del corso che descrive nello spazio. Di maniera che il quanto che gli compete - e a cui s'applica la divisione e la misura, criterii di quantità, è concepito come già in riposo e come un prodotto del moto. Se poi, come è parso allo Zimara (Ib. p. 407. r. seg.), ci sia contradizione tra questo luogo della Metafisica e la dottrina della Fisica, in cui (III. 1. p. 200. *b.* 56) il moto è annoverato tra' continui, e (lib. VI. 3. p. 234. *b.* 21) la divisibilità del moto è fatta dipendere da quella del mobile, e se reggano quelle conciliazioni (9ª, 10ª)

CAPO XIV.

QUALE.

1020. A 33. 1. Si chiama *quale* (1), in un senso, la differenza dell'essenza (2); l'uomo, per esempio, che qualità

che lo Zimara ha trovato *post longum tempus et non sine magno labore vitae suae* e per cui dà lode a Dio, non son cose da dover discutere qui, questa materia del moto appartenendo, secondo il pensiero d'Aristotile, piuttosto alla Fisica che alla Metafisica.

Dirò piuttosto che da questo luogo della Metafisica, in cui lo spazio è dato come un continuo per sè, si deve dar luce a quello corrispondente delle categorie, in cui la continuità del luogo par fatta dipendere da quella delle parti del corpo che pigliano un certo spazio ed hanno comune il termine. Vuol chiarire così la continuità dello spazio, e mostrare che lo spazio deva esser continuo, non già darne la ragione e il fondamento. Il che mi pare che risulti chiaramente dalla nozione Aristotelica dello spazio esposta nel libro IV 1-4 della Fisica, e sopratutto da p. 208. *b*. 35. seg.

L'Afrodisio si fa una quistione ed è, perchè Aristotile metta il tempo e il moto tra'continui per accidente e non tra' continui per sè della seconda specie. Dà due risposte delle quali non capisco l'una e non mi par buona l'altra. Direi che la ragione sia perchè nè nella nozione del tempo com'è considerato qui nè in quella del moto entra la nozione di quantità, come di qualcosa a cui devano inerire. E poichè il tempo c'è riguardato come un accidente del moto, basta dire col Zimara (p. 401. v.) che nella definizione quidditativa del moto, Aristotile non ha punto posta la quantità avendolo diffinito per un atto medio tra l'atto puro e la potenza pura. Lo Zimara di poche cose s'è tanto maravigliato in vita sua, quanto dell'ardire di Burleo e d'alcuni altri Peripatetici, i quali, non ostante una definizione così netta, hanno voluto dire che Aristotile tenesse il moto per una quantità continua di per sè; includesse, a dirla altrimenti, la quantità nella nozione stessa della quiddità sua. La quantità è qualcosa che consegue al moto, in cui si fa il moto; ma il moto non è quantità esso stesso. Che è forse quello che vuole dire anche l'Afrodisio (p. 714. *b*. 33.) - Si veda più giù. Cap. XXII. n. 2.

(1) La qualità è trattata anch'essa nelle categorie (8) e d'una maniera diversa da quella ch'è fatto qui. In primo luogo, non si tenta punto di darne una nozione (giacchè non si può dire, che se ne dia una col dire, che « *qualità* è quello per cui una cosa si dice *qualificata* »), e principiando dal noverarne senz'altro le specie, se ne distinguono *quattro*, senza neppure insistere, che non ce ne possano esser più, e che la divisione e il novero siano compiti (p. 10. *a*. 25). Non è facile di combinare in tutto e per tutto la dottrina delle categorie con quella di questo capo 1; pure proveremo.

(2) Si parla o non si parla punto nelle categorie della qualità come

d'animale è? Bipede. Il cavallo? Quadrupede. E che qualità di figura il circolo? Senza angoli; ritenendosi appunto per qualità la differenza nell'essenza (1).

differenza dell'essenza? Le quattro specie di qualità, che si noverano nelle categorie, le prime tre delle quali vi si enunciano a coppie, per indicare come la qualità vi si determina sempre per via di contrarii, sono 1ª l'abito e disposizione, 2ª la potenzialità naturale e l'impotenzialità, 3ª la qualità passiva e la passione, 4ª la figura e la forma. Alessandro, (p. 716. *a.*) che s'è fatta la dimanda che ci siamo fatta noi, non si è risoluto della risposta. Si può scegliere, nel parer suo, tra l'opinione che tutte le varie specie di qualità annoverate nelle categorie sono solo differenze di movimento, e un'altra che la quarta specie, la forma, sia appunto la differenza di essenza. La prima opinione fu accettata da Averroe (p. 126. v. vedi Nifo p. 282), e passò da lui negli Scolastici (Alb. M. vol. 2. p. 205. Thom. Aq. p. 70. v. K. Lect. XVI. *a.* seg.): la seconda è stata sostenuta dallo Scaino (p. 213) e dal Trendelenburg (p. 101). Averroe, poi, trovò subito una ragione, per dimostrare che Aristotile avea fatto bene ad escludere dalle categorie la differenza d'essenza: ragione ripetuta da tutti, ma che a me non par chiara. Perchè chi fosse più fortunato di me, possa saperla qui senza troppo disagio suo, eccola colle parole di Alberto Magno, che mi pare il più esplicito di quelli che l'accettano: « Dicemus modos qualitatis aliter quam in praedicamentis: quia ibi diximus de coordinabilibus adinvicem secundum unam naturam praedicabilis univoce de omnibus: hic autem modos entitatis dicemus, qui sunt qualitatis secundum quod qualitas dicitur quocumque modo qualificans hoc cuius est qualitas ». Se ho a dir la mia, mi pare, che la *forma* o *figura*, di cui si discorre come quarta specie di qualità nelle categorie, non è per l'appunto la differenza d'essenza, ma la figura esterna dell'oggetto. Ora, questa talora fa, talora non fa tutt'uno con quella: la curvità e rettitudine della linea non è la differenza dell'essenza della linea; ma la mancanza assoluta d'angoli, colla quale si determina la figura esterna del circolo, è anche la differenza dell'essenza di questo. Se poi mi si dimanda come si possa scusare Aristotile di questa non perfetta concordanza della divisione della qualità in un luogo con quella che si trova nell'altro, rispondo che non si scusa punto: solo per capire come gli sia potuto succedere, si badi alla natura di questo libro e di quello delle categorie. Commentarii e registri di appunti l'uno e l'altro.

(1) La differenza d'essenza o specifica è quella la quale determinando il genere prossimo, dà la nozione sostanziale della cosa. Aristotile, come espone assai bene il Trendelenburg (Kat. p. 55. seg. p. 93), ora pare che l'ascriva alla categoria dell'essenza (Cat. 5. p. 3. *a.* 21; Top. I. 4. 101. *b.* 18), ora a quella della qualità (Top. IV. 2. 122. *b.* 16: *b.* 128. *a.* 26. VI. 6. 144. *a.* 19. Phys. V. 2. 226. *a.* 27). D'altra parte, il genere prossimo (Cat. 5. p. 4. *b.* 15), secondo egli stesso dice, determina piuttosto una qualità nell'essenza, che non l'individua sussistenza sua. Di maniera, che, ove la differenza fosse anch'essa

2. In un senso, adunque, si dice *qualità* la differenza d'essenza; in un altro si dice alla maniera dell'entità immobili, matematiche [1]: c'è di numeri, verbigrazia, che sono de'*quali*: i numeri composti, per esempio, e non solo quelli che risultano da una somma, ma quegli ancora, di cui sono imitazione la superficie e il solido, vo'dire i tante volte tanti o i tante volte tante volte tanti; e in somma, è qualità ne'numeri quello, che sta nella loro essenza oltre alla quantità. Però, essenza di ciascun numero è quello, che sono moltiplicati una volta per se stessi (λ): l'essenza del sei, per esempio, non è il due o tre volte [2], ma l'una volta sei: di fatto, sei è una volta sei [3].

qualità, l'essenza si risolverebbe in due caratteri qualitativi. Mi basta accennare la quistione: bisognerà studiarla ne' libri settimo e ottavo. Per ora, si guardi al cap. XXII, n. 2.

(1) Nel § precedente ha nominato il *circolo*, e l'ha mostrato capace di una differente nozione di *qualità* da quella che espone qui, e che dichiara aver luogo nell'entità immobili e matematiche, quasi lui stesso non avesse applicata loro anche la prima. C'è di certo negligenza: e se val meglio a confessarlo, che ad arzigogolare coll'Afrodisio, pure non s'ha del tutto a credere al Bonitz (Met. p. 258) che non s'è avvisto, che se i numeri servono qui ad esempio d'una nozione di qualità, non si vuole però dire, che ne siano l'unico caso.

(2) Il due volte tre, e il tre volte due, già s'intende.

(3) *Qualità* nel secondo senso differisce da *qualità* nel primo in questo: che nel primo vale la differenza specifica che constituisce la nozione; nel secondo vale tutto quello che senza essere nè il genere nè la differenza costitutiva, è contenuto nella nozione stessa come proprietà sua, e ne può esser dedotto. Adunque, in questo secondo senso, la qualità equivale al *proprio*, all'*inerente per sè*, alla *passione per sè*, alla *passione propria* o *particolare* dell'ente, secondo la varia, ma certa terminologia d'Aristotile (Met. II. 2. 997. *a*. 27. V. 11. 1019. *a*. 1. VII. 5. 1030. *b*. 19. 31. X. 9. 1058. *a*. 37. *b*. 22. XIII. 3. 1078. *a*. 7. XIV. 3. 1090. *a*. 18. Anal. Prior. I 7. 75. *b*. 1. Top. I. 4. 101. *b*. 19. 5. 102. *a*. 18. seg. ed altr.).

Ma se per qualità s'intende qui il *proprio*, perchè n'ha dato esempio solo ne'numeri? Perchè, credo, il carattere del *proprio* vi appare evidentissimo, non si potendo non vedere alla prima, come l'essenza di ciascun numero differisca dalle proprietà sue, e pure queste si radichino e contengano in quella.

A quale delle *specie* di qualità, esposte nelle categorie, corrisponde

3. Di più, sono *qualità* tutte le affezioni dell'essenze che si movono, come a dire caldo e freddo, e bianco e nero, e grave e leggiero (1), ed altre tali, secondo le quali si dice che i corpi s'alterino nel cangiarsi (2).

4. Di più, la nozione di qualità s'applica alla virtù e al vizio, e, in genere, al male e bene.

5. Adunque, due sarebbero davvero le maniere, in cui s'intende *qualità:* e di queste una propriissima. Giacchè la qualità prima è la differenza dell'essenza; e fa anche parte di questa la *qualità* ne' numeri: è anch' essa, di fatto, una differenza d'essenze (3), ma che o non si muovano o non in

questa di cui si discorre qui? L'Afrodisio, lo Scaino, il Trendel. ne'luoghi citati trovano questa seconda nozione corrispondere insieme colla prima a quella di *forma* e *figura*: l'Aquinate, invece, che esclude affatto la prima dal novero delle specie di qualità contemplate nella categoria, crede che solo questa seconda corrisponda a quella quarta. Per me, non so come mai questa seconda sia sola, sia accompagnata, possa corrispondere a quella quarta. Gli è vero, ch'io la intendo d'una maniera diversa dagli altri: giacchè gli altri credono che l'entità immobili e matematiche siano portate non come un esempio e un caso di questa seconda nozione, ma come l'unico esempio e l'unico caso. Io credo, che, guardandole un po' in viso, si riconosce subito, che questa seconda nozione equivale al *proprio*; e perciò non abbia che fare o molto poco colla forma o figura. Altri potrebbe credere che il *proprio*, essendo parecchie volte chiamato da Aristotile una *passione per sè*, s'avrebbe questa seconda nozione di qualità a raffrontare colla terza delle categorie, che è quella di *qualità* passiva o *passione*. Ma basta guardare, per vedere, che lì è considerata sola la qualità passiva sensibile, quella di cui si parlerà più giù al cap. XXI: dove la passione *per sè* è il *per sè* inteso come si dirà al § 4 del Cap. XVIII. Io credo adunque, che il proprio come qualità logica ed ideale, implicata nella nozione e non parte sua costitutiva, non è punto considerato nelle categorie: il che non deve punto recar maraviglia, non parlandosi in quel libro se non di qualità sensibili e reali, e anche la qualità nel primo senso non ci si trovando, se non come determinatrice della forma esterna dell'oggetto.

(1) Vedi Cap. XIII. §. 4. a p. 286. n. 1.

(2) È la qualità *passiva* o *passione*. Si veda il cap. XXII.

(3) Parla ora dell'*essenza* de' numeri, ora de' numeri come *essenza*: la prima espressione ci par propria perchè usiamo essenza in un senso preciso e scolastico che non è del tutto, almeno, non è solo quello d'Ari-

quanto si muovono (1).

6. Altre qualità sono le affezioni delle cose che si muovono in quanto si muovono, e le differenze de' movimenti. La virtù appunto e il vizio fanno parte di queste affezioni: giacchè manifestano differenze del moto e dell' atto, secondo le quali fanno o patiscono bene o male le cose che sono in movimento. Giacchè quello che può muoversi o venire all' atto d'una maniera, è buono: quello che d'un' altra e all' incontrario, cattivo (2).

7. Buono e malvagio qualificano soprattutto gli esseri animati, e tra questi, principalmente quelli forniti di facoltà elettiva.

stotile; la seconda, come s'è già visto, in parecchi luoghi è schivata perfino da Aristotile come impropria. Si veda cap. 8. § 3. e la n. 2. p. 259.

(1) « Di fatto, l'entità matematiche esistono potenzialmente nelle cose sensibili e soggette al moto; ma però non in quanto si sentano e si muovano. Vedi Met. XIII. 3 ». Bon. p. 259. La retta interpretazione di queste parole si ricava facilmente dalla n. 3. di p. 290. Credo che il Trendel. sia scorso tropp' oltre, a ricavare di qui che anche la qualità, fatta notare ne' numeri al § 2, equivalga alla differenza specifica. Bisogna badare, che la qualità, equivalente alla differenza specifica, è chiamata una differenza dell'essenza, e la qualità, rilevata ne' numeri, una differenza di essenze. La qualità-proprietà fa parte della qualità costitutiva dell' *essenza*; ma non è tutt'uno con questa. Ne' numeri l'*essenza* è quantità; ma nella quantità stessa di ciascuno si scovrono alcune proprietà che spettano sia a ciascuno sia a parecchi di loro: e che gli constituiscono in alcune relazioni, e ne arricchiscono le nozioni. La differenza specifica è la ragione e la radice della proprietà, perciò quella è qualità in un senso *primario* e questa in un senso *secondario*: ma non è a dire, che il secondo sia tutt'uno col primo.

(2) Si scovrono appena in questo § e nel 4, le due altre specie di qualità annoverate nelle categorie, l' *abito* e *disposizione*, e l' *attitudine* ed *inattitudine naturale*. Secondo l'Afrodisio e tutti i commentatori, la prima è chiaramente accennata al § 4, e la seconda sola manca del tutto, perchè n'ha discorso già al cap. XII. Ma chi ricorda che la facoltà di operare bene o agevolmente è uno de' sensi di potenza, mentre qui è data (§ 3) per una nozione generica sotto cui si raccolgono le nozioni di *virtù* e di *vizio*, indicate sotto nome di *abiti* nelle categorie (8. p. 8. *b*. 29), e che il *caldo* e *freddo* che allega ivi (ib. *b*. 36) come *disposizioni*, qui son fatte passare per *passioni*, come, del resto, anche il caldo è chiamato *passione* nelle stesse categorie, vedrà quanto sia difficile d' affermar nulla. Avrò occasione di mostrare, se e quanto ordine ci sia tra tutti questi concetti, distinguendone i termini e precisandone i limiti, ai capi della

CAPO XV.

RELATIVO.

1. Certe cose si chiamano *relative* alla maniera del doppio rispetto alla metà e del triplo rispetto alla terza parte, e in genere del multiplo rispetto al sottomultiplo, e del più rispetto al meno: certe alla maniera del riscaldativo rispetto al riscaldato, e del disseccativo rispetto al disseccato, e in genere dell'attivo rispetto al passivo: certe altre infine alla maniera del misurabile rispetto alla misura e dello scibile rispetto alla scienza e del sensibile rispetto al senso (1). 1020. B 26.

disposizione (XIX), dell'*abito* (XX), della *passione* (XXI), e della *privazione* (XXII): e nella fine di quest'ultimo procurerò di dare un'idea compita di quello che la *qualità* è per Aristotile. Qui mi basta dire, che le altre specie di qualità, annoverate nelle categorie, non sono contrassegnate in questo capo co' loro caratteri specifici, ma con quello che hanno di comune ed identico, in quanto differenze d'atto e di movimento. Che è conforme alla natura di questo luogo; in cui la qualità è chiarita mediante la nozione di differenza, divisa in differenza (primaria e secondaria) dell'essenza e differenza del moto e dell'atto, o altrimenti in differenza ideale (sia immediata, sia mediata, cioè sia costitutiva dell'essenza sia derivante dall'essenza) e in differenza reale (sia del movimento, sia dell'atto, ciò è dire sia del divenire, sia del modo dell'essere). La qualità, adunque, v'è concepita come quello che fa spiccare la differenza del particolare rispetto all'universale, tanto se l'universale è un'essenza, quanto se è un atto, e come quello, in somma, per dirla col Trendelenburg (p. 92), che distingue l'*indistinto*. Che è la veduta sotto cui il *quale*, come dice Aristotile (Met. XI. 6. p. 1063. *a.* 27), appartiene alla natura determinata, mentre il *quanto* è in se indeterminato.

(1) Il relativo quantunque sia sempre annoverato nel quarto luogo, ed Aristotile la dichiari esplicitamente la meno essenza delle categorie *posteriore* al *quanto* ed al *quale* (Met. XIV. 1. 1088. *a.* 23), pure nel libro delle categorie, non si vede perchè, è messa per terza. Dico che non si vede, ma non vo' già dire che non si sia creduto di vederlo; anzi, tra gli altri, Porfirio ci ha trovato un perchè profondo, ed è, che il *quale* deva esser posposto al relativo, perchè è una determinazione posteriore e conseguente all'ammissione della *relazione* nel *quanto*. Il che nè mi par vero nè di certo è vero per Aristotile, la cui nozione del relativo ha luogo

2. Que' primi *relativi*, che implicano numero, esprimono relazioni o assolute o determinate, e queste o co' numeri stessi o con una unità. Il

nella qualità non meno che nella quantità: ed è sottordinata all'una e all'altra (vedi Trendel. Kat. p. 118. Brandis p. 338).

Comunque sia del posto, ci ha differenze di più rilievo dalla maniera nella quale questa relazione è trattata nelle categorie, a quella con cui è trattata qui. Per ispiegare la differenza e parecchi difetti de' due luoghi, niente serve meglio delle parole colle quali Aristotile chiude il capo corrispondente delle categorie. « Forse, gli è difficile di metter fuori una dottrina precisa su tali materie senza tornarci su più e più volte: comunque, non è inutile di aver ventilato que' dubbii che le concernono ».

Per rendersi, però, una ragione più netta di quelle differenze che dovrò notare nel seguito, si badi che il criterio per la determinazione de' relativi è diverso quì da quello che sia nelle categorie. In quest'ultimo è solo grammaticale: e Aristotile principiando dal dichiarare, che sia relativo ogni termine, che ha bisogno del complemento d'un caso genitivo o d'un dativo, ne dà parecchi esempii, fino a che, urtato in que' genitivi, che son complemento d'un nome sostantivo, come a dire, la mano di un uomo, per non incorrere nell'assurdo di ridurre a relativo ogni *sostanza*, emenda la definizione stessa del *relativo*. Lascia stare il criterio *grammaticale*, con solo il quale, non potendosi distinguere il genitivo di *oggetto* da quello di *soggetto*, si ridurrebbe a relativa ogni cosa: e pigliando invece a criterio l'*essenza stessa* della cosa, definisce che si deva tenere per *relativo* non ogni termine che ha il complemento d'un caso, ma ogni termine la cui essenza consista nel riferirsi a qualcosa, d'una certa maniera, ogni termine il di cui essere sia tutt'uno col suo riferirsi a qualcosa. Dietro la qual norma s'hanno a escludere da' relativi le sostanze, come a dire il capo, la mano; giacchè la loro essenza è intelligibile in se, nè consiste nella loro relazione: di fatto, ad avere una nozione determinata di cosa sono, non s'ha insieme di quello di cui sono, dove non si può annettere una nozione certa e determinata al più grande, al più piccolo, al doppio, senza averla di ciò di cui si dice più grande il più grande, più piccolo il più piccolo e doppio il doppio.

Quest'ultima definizione del relativo è quella che serve qui di criterio: però s'ha ad intendere largamente. Perchè due termini siano relativi, non bisogna per forza, che l'essenza del primo consista nella sua relazione col secondo, e quella del secondo nella sua relazione col primo, come è il caso tra il doppio e la metà, ma basta che sola l'essenza dell'uno dei due consista nella sua relazione coll'altro, quantunque l'altro stia da se, come è il caso tra la scienza e lo scibile o la misura e il misurato (vedi § 7). Di fatto, nella definizione non si dice, che i termini relativi siano quelli la cui essenza consista nel riferirsi l'uno all'altro, ma bensì che sia relativo quel termine la cui essenza consista nel riferirsi a qualcosa.

Ammessa questa definizione e questa distinzione tra relativi, Aristotile gli divide in tre specie: nelle due prime delle quali i relativi sono intesi alla prima maniera, nell'ultima alla seconda.

doppio, per esempio, è un numero determinato con relazione ad una unità; e invece il multiplo implica bensì relazione numerica ad una unità, ma però di numero non determinato, non di tale, vo' dire, o di tal altro numero. Invece una quantità numerica che 1021. A. contiene un' altra quantità colla metà di questa, ha verso la quantità contenuta una relazione di numero determinato: mentre una quantità che contenga un'altra quantità e una parte di quest'altra, ha una relazione indeterminata, come quella del multiplo coll' unità (1). Il *più*, poi, col *meno* è in una relazione numericamente affatto indeterminata; giacchè il numero è proporzionale, mentre la relazione del *più* col *meno* implica un numero non proporzionale: di fatto, il *più* rispetto al *meno* è un tanto e qualcos' altro. Codesto vuol appunto dire indeterminato: giacchè il qualcos'altro può essere, secondo i casi, e uguale e non uguale al *meno* (2).

(1) La prima specie è una relazione puramente numerica; ed accennata del pari per la prima nelle categorie, è più minutamente spiegata in questo luogo quantunque non in maniera che escluda ogni dubbio. Costerebbe tempo e sarebbe sprecato, a dichiarare, quanto, dove e come l'interpretazione di cui mi sono persuaso io, differisca da quella di cui si sono persuasi altri: perciò mi contenterò di dire la mia. Credo che relazione *assoluta* (§ 2. v. 2) e *relazione numerica affatto indeterminata* (v. 15). sia tutt' uno, equivalga alla relazione del *più* col *meno*, e si deva distinguere dalla *relazione determinata*. Questa ultima poi si distingue in due altre: giacchè la quantità d'eccesso o di difetto del numero, di cui la relazione con un altro è espressa con l'*uno* o col *numero*, può essere o determinata, com'è il caso, nella prima relazione del doppio colla metà $\left(1 : \frac{1}{2}\right)$ e nella seconda dell'intero e metà colla metà $\left(1 + \frac{1}{2} : \frac{1}{2}\right)$, o indeterminata, come è il caso nella prima relazione del multiplo col sottomultiplo $\left(\frac{x}{1} : \frac{1}{x}\right)$, e nella seconda dell' intero ed una parte colla parte $\left(1 + \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}, \text{ecc.} : \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}\right)$. Come si vede, son tutti casi di relazioni geometriche tra numeri. Chi non si contentasse di questa mia interpretazione, consulti l'Afrodisio p. 716. *a.* 16. seg. Thom. Aq. p. 71. v. I. seg. Lect. XVII. Scayno. p. 216. Schwegler: III. p. 229. Trendel. Kat. p. 122: Bonitz: p. 260.).

(2) Queste ultime parole sono un pochino oscure, non perchè il pen-

3. Adunque, tutti questi relativi implicano la nozione di numero, ed esprimono affezioni di numero. Fanno lo stesso, d'un'altra maniera, anche l'ugualità, la similitudine e l'identità: giacchè implicano tutte la nozione d'unità. Di fatto, sono *identiche* le cose di cui è una l'essenza, *simili* quelle di cui è una la qualità, *uguali* quelle di cui è una la quantità. E l'unità è principio e misura del numero: di maniera che tutti questi relativi implicano bensì la nozione di numero, ma non tutti della stessa maniera (1).

4. I relativi d'attività e passività implicano la nozione sia di potenza attiva e passiva, sia d'atti delle potenze. Il riscaldativo, per esempio, si riferisce al riscaldabile, come potenza: e viceversa, quello che riscalda a quello che è riscaldato e quello che seca a quello ch'è secato, si riferi-

siero sia perplesso, come è parso al Bonitz (p. 210), ma per essere state scritte senza diligenza e proprietà. Vuol dire, per servirmi delle parole stesse del Bonitz, che « si superans superato universe opponimus, mensuram qua utrumque metiamur vel rationem qua alterum superetur ab altero, non definimus: ea mensura quoniam definienda erat per numeros, nec certis quidem numeris circumscripta haec est ratio. » Ora, per dire ciò adopera frasi ripugnanti, « ogni *numero* essere *proporzionato*, e « queste relazioni esprimersi mediante *numero non proporzionato* ».

(1) Anche nelle categorie è posta tra'relativi l'uguaglianza e la simiglianza, quantunque non ridotta come qui, alla numerica. S'intenda non che l'uguale sia relativo al disuguale, o il simile al dissimile, o l'identico al diverso, giacchè son termini posti nell'opposizione di privazione ed abito, e non nella relativa (vedi Anal. prior. I. 46. p. 52. *a*. 15.); ma invece che la relazione corra tra due termini, tra'quali ci sia uguaglianza o disuguaglianza, similitudine o dissimilitudine, identità o diversità. Come, secondo ha mostrato nel libro IV. 1, questi opposti si riducono all'*uno* e al *più*, è evidente, che la relazione che mettono tra' termini, si deva e possa ridurre ad espressione numerica ed uniformare a tutte le varietà di questa. Qui s'osservi, quello che ho già fatto osservare nella not. del cap. XIII: la precedenza della quantità discreta, e la determinazione della continua per mezzo suo. S. Tommaso a questo luogo (p. 71. v. J. Lect. XVII. *b*.) l'enuncia così: « Sciendum est quod omnis mensuratio, quae est in quantitatibus continuis, aliquo modo derivatur a numero: et ideo relationes, quae sunt secundum quantitatem continuam, etiam attribuuntur numero. »

scono come agenti. Invece, non c'è atti de' relativi numerici, se non di quella maniera che s'è detta altrove (1): gli atti, di certo, che implicano movimento, non gli competono.

5. De' relativi che implicano potenza, certi implicano anche tempo: così la relazione di quello che ha fatto, con quello ch'è stato fatto, e di quello che dovrà fare, con quello che dovrà esser fatto. E così appunto il padre si dice padre del figliuolo: l'uno ha fatto, l'altro ha patito qualcosa.

6. C'è di più alcuni relativi, che implicano privazione di potenza, come *impotente*, e tutti gli altri vocaboli simili, per esempio, *invisibile* (2).

(1) Cosa voglia dire cogli *atti* de' numeri, non è ben chiaro. L'Afrodisio (p. 718. *a.* 35 seg.) ha già due interpretazioni: l'una che per *atto* del numero s'intenda l'atto di chi gl'intende e per il quale sono; l'altra, che si dica atto del numero, non perchè agiscano essi stessi o patiscano, ma perchè non ci ha azione o passione nella quale l'agente e il paziente non si trovino in una proporzione esprimibile per via d'una relazione numerica: in questo caso l'*altrove* indicherebbe qualcuno de' trattati contro i Pitagorei, che appunto attribuivano a' numeri per sè la qualità d'agenti e di pazienti. Quest'ultima interpretazione è accettata da Asclepio (p. 719. *a.* 28): la prima ripetuta ora dal Bonitz (Met. p. 261), che allega in prova un luogo dal Met. IX. 9. 1051. *a.* 30 (*la cagione si è che l'atto è pensiero*), e ricevuta dal Brandis (Arist. p. 372). L'Aquinate (p. 72. r. D. Lect. XVII. d.) invece, seguito dallo Scoto, crede che gli atti de' relativi numerici siano le operazioni aritmetiche: l'Alense, d'altra parte, seguito dallo Scaino, (p. 217), ha creduto che Aristotile, qui senza dubbio si riferisca al significato di potenza, che ha accennato nel cap. XII. §. 13, e che *atto* di numero sia il contrapposto di *potenza di numero* e perciò valga la *moltiplicazione*. Questa è l'opinione messa avanti dello Schwegler (III. p. 230), e anche senza l'unica prova di quella citazione del cap. 12 che le si può dare. A me pare la più probabile; giacchè nella prima dell'Afrodisio l'atto appartiene al soggetto pensante, e non so come col dire che ci sia *atti* de' numeri, si possa voler dire, che i numeri siano atti del pensiero. Pure, come non si trova usato *atto* di numero in contrapposto a *potenza* di numero, si potrebbe dubitare, se sia usato qui. Comunque, Aristotile ha voluto dire, che ne' numeri non c'è potenza nè atti reali: e perciò i relativi numerici differiscono da quelli di cui discorre qui al § 5.

(2) L'*invisibile* si riferisce a quello che non si può *vedere*, come il *visibile* a quello che si può vedere. La potenza per essere concepita negativamente ovvero per esser detta mancare ad un soggetto, non perde la

7. Ora, codesti relativi che implicano numero e potenza, son tutti relativi, perchè ciascun di loro nella nozione stessa, nella quiddità sua si dice dell' altro, e non perchè qualcos' altro implichi relazione con esso: invece, il misurabile, e il conoscibile e il pensabile si chiamano relativi perchè qualcos' altro implica relazione con essi (1). Giacchè

natural relazione che ha coll'oggetto proprio. Questa osservazione si applica alle due ultime specie di relativo; perciò, dovrebbe, secondo l'ordine migliore, essere allogata più giù.

(1) Ecco il senso nel parer mio. Nel doppio è inclusa una relazione colla metà; e in questa una relazione col doppio: nell'atto a riscaldare è implicata una relazione coll'atto ad essere riscaldato, e in questa una relazione con quello, e l'essenza di ciascuno di questi termini è la stessa sua relazione coll'altro. Invece nel pensabile, nel conoscibile e nel visibile è inclusa una relazione col pensiero, colla scienza e colla vista, ma nel pensiero, nella scienza, nella vista non è già inclusa una relazione col pensabile, lo scibile, e il visibile. In somma, gli altri relativi son relativi con termini, che daccapo si riferiscono a loro, come essi si riferivano a quelli: questi, invece, son relativi con termini, a' quali essi bensì si riferiscono, ma che da parte loro non si riferiscono ad essi. Di fatto, nel pensabile è inclusa una relazione col pensiero; giacchè *pensabile* ed oggetto del *pensiero* fanno tutt'uno: ma il pensiero non si riferisce già al *pensabile*, ma immediatamente al reale. Se si riferisse al pensabile, s'avrebbe a dire « il *pensiero* è del *pensabile* », che sarebbe un *bis in idem*; si vede chiaro chi a *pensabile* surroghi *oggetto del pensiero*: di fatto, quell'ennunciazione equivarrebbe in quest'altra: « il pensiero è dell'oggetto del *pensiero* ». Così la *vista* non è del *visibile*, ma del *colore* o della *luce*.

La difficoltà di questo luogo consiste in ciò, che l'enunciazione generale nella prima parte del paragrafo della natura di questa terza specie di relativi, parrebbe voler dire appunto il contrario di quello che ho detto io: se non che è troppo indeterminata per poter pretendere a servire di norma nell'interpretazione, e perciò invece di giovarci della formola per capire gli esempii, bisogna aiutarci cogli esempii per capire la formola. Ora, pigliando questi a guida, risulta appunto la mia interpretazione: dietro la quale, la formola per essere esatta, dovrebb'essere stata enunciata così: « i relativi della terza specie son quelli che implicano relazione con qualcosa, che non l'implica con essi, di maniera che si distinguono da quelli delle due altre specie in questo, che negli altri i termini implicando relazione reciproca, l'uno è determinato dall'altro e l'altro dall'uno: dove in questi ultimi l'uno è determinato dall'altro perchè ha relazione con esso, e l'altro non è determinato dall'uno, perchè non consiste in una relazione con questo ». Invece gli altri commentatori, pigliando la formola da sè, l'hanno intesa come se equivalesse a dire, che nella terza

pensabile vuol dire, quello che il pensiero ha ad oggetto: se non che il pensiero non è un relativo con quello, che il pensiero ha ad oggetto; altrimenti si direbbe due volte il medesimo. E del pari, se si dimanda di che sia vista la vista, non si risponderebbe, quantunque sarebbe anche vero: « *di ciò che la vista ha ad oggetto* »: ma le si darebbe per oggetto il colore o qualcos'altro simile. A quella maniera, si direbbe due volte la stessa cosa: *la vista è di ciò che la vista ha ad oggetto.*

8. I relativi adunque, che si dicono di per sè, certi si dicono di questa maniera, altri, quando siano in que'casi i loro generi: la medicina, per esempio, va tra' relativi perchè il suo genere, la scienza, pare che s'annoveri tra' relativi (1).

specie de'relativi l'oggetto determina l'atto, dove nella seconda la potenza determina l'oggetto (Trendel. Kat. p. 122); di maniera, che nella terza resti qualcosa nell'oggetto oltre la sua relazione coll'atto, e nella seconda non resti nulla. È vero, che così è: ma a persuaderci che non sia questo il carattere, che Aristotile rileva in questo luogo, basti l'osservare, che sarebbe un carattere buono a distinguere la terza specie dalla seconda, ma non già la terza dalle due prime. Oltre di che, non si capirebbe, come non dirò gli *esempii*, ma quello che Aristotile fa osservare negli *esempii*, servirebbe a dimostrarlo. Appunto per questo gli esempii si son dovuti poi interpretare in disparte della formola che esemplificano: al che ha cooperato e servito l'ambiguità della frase greca colla quale poteva essere inteso sia che il pensiero non ha relazione col *pensabile* come ho inteso io, sia che non l'abbia col *pensante*, come hanno inteso tutti gli altri, dal Bonitz in fuori (Met. p. 260: del Trendel. dubito: vedi Kat. p. 119 e 122). Quantunque sia pure evidente, che a intendere che il pensiero non ha relazione col pensante, oltre che gli è falso anche per Aristotile (vedi Top. IV. 4. p. 123. 33. l'Afrod. p. 719. *b.* cita anche Teofrasto), s'avrebbe una sentenza che non serve punto a schiarire la natura relativa del *pensabile*, e nella quale non ci ha *bis in idem* di sorta (vedi Scaino. p. 218).

(1) « Invece nelle categorie (cap. 7. p. 6. *b.* 2), e nella Topica (IV. 4. p. 124. *b.* 39) *abito* e *disposizione*, in universale, sono annoverati tra'relativi e del pari la scienza specie dell'abito: perchè hanno sempre bisogno dell'oggetto, per ricevere un contenuto. Per il contrario, quando la nozione della scienza, col ricevere l'oggetto in se, piglia forma e limite di una specie particolare, allora, grammaticalmente, diventa enunciabile per sè medesima e s'annovera non più tra le nozioni relative, ma tra le

9. Di più, si dicono relativi que' termini, a norma de' quali si chiamano relative le cose a cui s'applicano: l'*uguaglianza*, per esempio, per via dell'*uguale*, e la *similitudine* per via del *simile* (1).

10. C'è poi de' relativi per accidente. L'uomo, per esempio, sarà un relativo, perchè per accidente doppio, che è un relativo: o la bianchezza, se ad una stessa cosa accada d'essere doppia e bianca (2).

qualitative: *grammatica*, per esempio (Categ. c. 8. p. 11. *a*. 20. Top. IV. 4. p. 124, *b*. 15). »

Nel X. 6. 1056. *b*. 34 usa la denominazione di *relativo per sè* in un senso alquanto diverso, giacchè esclude da *relativi per sè* quegli appartenenti alla terza specie. La varietà di linguaggio va notata; ma non è quì di verun rilievo.

(1) Come non so intendere il § 3, se non alla maniera detta nella not. 3, non so a dirittura vedere cosa aggiunga questo § 9.

(2) Veda, chi vuole, il sunto di tutti questi sensi del *relativo* nel sommario del capo. Qui aggiungerò, che nelle categorie, oltre a' relativi numerici e all'uguaglianza e similitudine, sono allegati per esempii di altre maniere di relazioni l'*abito*, la *disposizione*, il *senso*, la *scienza*, la *posizione* e infine alcuni nomi *sostantivi*, come quello di *servo*, di *padrone*, di *capo*, di *timone*, che del resto, mediante quel miglioramento accennato dalla not. 1 nella definizione stessa della relazione, son poi levati via dal novero dei *relativi*. Ora, a lasciare questi ultimi e que' primi, e a cercar posto per gli altri nelle due altre specie di relativi distinte in questo capo, si trova facilmente da allogare l'*abito* e *disposizione* nella seconda specie, e il *senso* e *scienza* nella terza: ma non c'è da situar bene la *posizione*, anzi non ci sarebbe da situarla punto, se non si volesse dire, che il *ponibile*, mi si permetta la parola, sia nella stessa relazione colla *posizione*, che lo scibile colla *scienza*; giacchè quantunque il *ponibile* sia l'oggetto della *posizione*, pure la posizione non si riferisce al *ponibile*, ma immediatamente *al reale* stesso ch'è posto.

Nella Topica (IV. 4. p. 125. 33) si fa de'relativi una distribuzione affatto diversa da quella del presente capo; della quale parrebbe che Aristotile poi non si sia punto servito. Vi distingue i relativi in quelli che s'hanno a trovare per forza in o intorno a que' termini a'quali si riferiscono, come l'abito, la disposizione ecc.; in quelli che ci si possono trovare, come lo scibile nell'anima, quando essa stessa sia l'oggetto della scienza; e in quelli, finalmente, che non ci si possono trovare per nessun modo, come il contrario nel suo contrario, o la scienza nello scibile quando lo scibile non fosse l'anima stessa o l'uomo. Questa distinzione abbraccia tutto il giro di quella di questo capo: giacchè è facile vedere, che le due prime specie de' relativi qui distinte convengono nel carattere della prima distinta

CAPO XVI.

PERFETTO.

1. *Perfetto*, in un senso, si chiama quello al di fuori di cui non si può trovare nessuna sua parte che gli appartenga: per esempio, tempo perfetto di 1021. B 16.

nella Topica, non potendosi i due ultimi caratteri delle altre due specie della Topica riscontrare se non nella terza di quelle distinte qui.

Nella Fisica (III. 1. 200. *b*. 28) son distinte sole due specie di relativi: la prima e la seconda di quelle distinte qui: omessa perciò la terza. Invece più giù nella Metafisica (X. 6. p. 1056. *b*. 34) si troveranno distinte bensì sole due specie, ma di maniera che la prima comprenda la prima e la seconda di quelle annoverate qui (vedi nota 1).

Altrove, negli Elenchi Sofistici, (6. 13. p. 173. *a*. 5), dice che alcuni concetti, i quali non sono per sè relativi, predicati di quello, a cui vanno attribuiti debitamente, rivelano nella lor nozione una relazione. Così il dispari, la cui essenza non consiste in una relazione, predicato del numero, equivale a numero, che diviso in due parti, ha di resto un'unità tra le due sue parti, le quali perciò stanno in una relazione tra loro. Così a parecchie sostanze, quantunque per se siano escluse dal novero de' relativi, pure può appiccicarsi una relatività, in quanto investono la relazione, che la cosa posseduta ha col possessore, o la parte col tutto: la qual relazione, se non è intrinseca alla nozione stessa, la relatività è meramente accidentale (§ 10): dove, nel caso, che la sia intrinseca, è una relatività che s'ha a distinguere da tutte e tre le specie distinte in questo capo.

Infine nella Fisica (II. 2. p. 194. *b*. 8) la relatività è ascritta a dirittura alla *materia*: giacchè ad una specie diversa, ci si dice, si riferisce diversa materia. Ora, neppure questa relazione della forma colla materia si può commodamente allogare in una delle tre specie: e quantunque sia affine alla seconda in cui si trova la relazione dell'attivo col passivo, pure la trascende, perchè questa ultima relazione spetta alla categoria della qualità, e l'altra a quella dell'essenza.

Codesti sono non so se i resti o gli apparecchi d'una teorica compita della nozione del *relativo*: tali e quali si trovano in Aristotile. Non mi par pio di levar loro la lor forma, e servirsene ad alzar su un edificio. Pure chi volesse, dovrebbe badare a queste norme.

La relazione è un accidente dell'ente e come un suo rimettiticcio. (Eth. Nic. I. 4. 1096. *a*. 21). Perciò seguita l'ente in tutte quante le sue forme, e spetta a ciascuna categoria, secondo che ciascuna n'è capace. L'ente ha del relativo, sempre che non ha in se tutto quello che gli bisogna per essere pensato; ma dal non avere in se tutto al non avere in se nulla, dal non potere essere pensato del tutto in sè al dover essere pensato del tutto in altro, c'è un bel tratto, e lungo questo tratto s'ordinano i diversi gradi di relatività. Alla sostanza spetta il minimo: non le si appiccica

ciascuno è quello, al di fuori di cui non si può trovare nessuno intervallo di tempo, che sia parte di quel tempo (1).

2. E ancora perfetto implica la nozione di virtù e di bene: ed è quello, che, avuto riguardo al suo genere, non ha eccesso di sorta: medico perfetto e flautista perfetto, per esempio, diciamo quando, a norma della specie della propria loro virtù, non manchi lor nulla (2). E, di lì trasferendo a'vizii, diciamo del pari calunniatore perfetto, e ladro perfetto: poichè gli chiamiamo perfino buoni, *buon ladro*, *buon calunniatore*. E la virtù è una perfezione: giacchè ogni cosa allora è perfetta, ed ogni essenza allora perfetta, quando a norma della specie della propria virtù, non le manchi veruna parte della sua grandezza naturale.

3. Di più, le cose, che conseguiscono il vero lor fine, si chiamano finite, o altrimenti perfette: giacchè per via dell'avere il fine son finite o perfette. Di maniera che poichè il fine è qualcosa d'ultimo, noi, trasferendo al cattivo, diciamo, *s'è perfettamente perso e perfettamente guasto*, quando non manchi

la relatività, se non in quanto si predica. Nella quantità e nella qualità si trovano tutti: giacchè oltre a quello, simile alla sostanza, che spetta a loro in quanto categorie non sostanziali dell'ente, possono ravvisarsi in esse due altri gradi di relatività. Quello in cui la relazione è pensata necessariamente in uno de' termini ma non necessariamente nell'altro, di maniera che i due termini non consistano l'uno nell'altro; e l'altro, in cui la relazione è pensata necessariamente nell'un termine e nell'altro, ed amendue consistono solo e per intero nella loro relazione. Questa seconda è o qualitativa o quantitativa, quest'ultima è o mediatamente o immediatamente numerica.

Appunto questa è la via presa dagli Scoliasti per ordinare tutta quanta la teorica di relazione a Aristotile. Si può vedere da Ammonio, da Simplicio e da David: l'ultimo de'quali allega l'autorità grandissima di Andronico Rodio, il quale per la natura appiccaticcia della relazione, voleva, che si collocasse per l'ultima delle categorie.

(1) Il perfetto quantitativo. Afrod. 721. *a*. 25.

(2) Il perfetto qualitativo. Ib.

più nulla alla corruzione ed al male, ma sia l'estremo punto. E appunto per questo, la morte, per traslato, si chiama fine, perchè sono tutte e due cose ultime. Fine, però, è anche l'ultima causa *per cui* (1).

4. Le cose, dunque, si chiamano perfette di per sè in tanti sensi: alcune per il non mancare di nulla a norma del bene, e non avere eccessi, nè cercare qualcosa che loro spetti, al di fuori: altre in universale, per il non avere eccesso in quel genere al quale appartengono, nè essere di loro nulla al di fuori: altre infine, perchè, a norma di queste, 1022. A. o facciano o abbiano qualcosa di simile, o ci si conformino, ovvero si enuncino d'una qualunque altra maniera in relazione al perfetto ne' suoi sensi primarii (2).

(1) Quest'argomento è più chiaro, ma non meglio disposto nel greco. Quella maggiore chiarezza non proviene da altro se non dall'essere τέλος, *fine*, il radicale di τέλειον, *perfetto*: ho cercato di provvedere alla meglio coll'aggiungere *finito* a *perfetto*. Comunque sia, questa evidenza maggiore non iscusa i difetti di questo luogo. La ragione, per la quale si chiama *perfetto* quello che ha conseguito il fine, è ciò che ha posto da ultimo quasi non avesse niente che fare col resto del discorso. Di fatto, l'equivalere *fine* al *bene* o alla *causa finale* (I. 3. 983. *a*. 31); fa che si chiami *perfetto* chi l'ha conseguito. In quegli esempii, invece, che ha introdotti fuor di luogo, e ne' quali *perfetto* è trasferito al male, *fine* ha tutt'altro senso; di qualcosa d'ultimo, non di *finale*, o ordinato al *fine*.

(2) Si potrebbe perfino supporre che in questo § ci sia qualcosa di guasto: perchè non può riassumere peggio tutto quello che precede. Le due prime specie di perfetto, che v'annovera, appena combinano colle due de' §§ 1 e 2: si potrebbe dire che la seconda sia il perfetto quantitativo, e la prima il perfetto qualitativo: ma mi pare più probabile che nello scrivere questo paragrafo si sia presentato avanti alla mente di Aristotile un altro criterio che non si può bene distinguere qual sia. La terza specie di perfetto, distinta nel § 3, non è punto riassunta nel § 4: e il perfetto, in un senso secondario, è aggiunto di nuovo.

Questi sensi secondarii sono espressi colla formola generale, enunciata nel libro IV. 2. § 8. 1004. *a*. 30.

CAPO XVII.

TERMINE.

1022. A 4. 1. Si chiama *termine* 1° la parte estrema di ciascuna cosa, quella prima (1), al di là della quale non c'è nulla e al di dentro della quale c'è tutto: 2° e quello che sia forma d'una grandezza o di cosa fornita di grandezza: 3° e il fine di ciascuna cosa (che è quello a cui s'indirizza, e non quello da cui si deriva il movimento e l'azione, e talora è insieme *quello da cui*, e *quello a cui* o *la causa per cui cagione* (2)): 4° e l'essenza, la quiddità di ciascuna cosa (μ): giacchè questo è il termine della cognizione; e se della cognizione, anche della cosa.

2. Di maniera ch'è manifesto, che in quanti sensi si dice *principio*, in altrettanti si dice *termine* ed anche più: perchè ogni principio è un termine, ma non ogni termine un principio (3).

(1) Dice *prima*, secondo l'Afrodisio (p. 721. *b.* 41), per escludere il termine della parte. No, davvero: ma per determinare che il termine in quello in cui si considera sia parte, sia tutto, ha ad essere un primo. Invece, nel secondo significato, termine equivale al limite dell'oggetto *reale*.

(2) Nel mondo, Iddio è quello da cui procede e quello a cui s'indirizza il movimento: e nell'atto volitivo il bene che si vuol conseguire, è il principio movente e la causa finale dell'azione. Vedi la nota (λ) in calce al libro: e l'Afrod. l. c.

(3) Essendo corrispettive le nozioni di *termine* e *principio*, dovrebb'essere pur vero, che a ciascuna cosa, alla quale sotto una veduta si dice *termine*, sotto l'opposta si dica *principio*. Se non che invece, non solo come si dice qui, talora non s'usa *principio*, dove s'userebbe *termine*: di fatto, si dice *termine* e non *principio* del movimento, quello dove finisce, mentre si può dire *termine* e *principio* quello dove s'inizia (§ 1. Th. Aquin. p. 73. G. Lect. XIX. c.); ma ancora, s'usa *principio* in parecchi casi ne' quali *termine* non converrebbe, come chiunque può ricavare dal §. 1. Son varietà d'usi, quasi universali, di cui sarebbe lungo rintracciare le *ragioni*. Mi basti aggiunger qui, che i tre sensi di *termine* qui specificati sono quelli in cui si contrappone a causa o principio materiale (1), a causa o principio ideale (2, 4), e a causa o principio finale: son forse i soli, in cui l'uso di termine e di principio è affatto promiscuo.

CAPO XVIII.

QUELLO PER CUI.

1. *Quello per cui* (1) s'intende di più maniere. In una, è la specie e l'essenza di ciascuna cosa; quello per cui uno è buono, è il bene stesso: in un'altra, quello in cui per primo qualcosa si genera di sua natura, come il colore nella superficie. Ora *quello per cui*, nel primo senso, è la specie; nel secondo è come la materia, il sostrato primo di ciascuna cosa. 1022. A 14.

2. In genere, il *quello per cui* avrà tante maniere d'essere, quante n'ha *causa*: giacchè e' si dice, che è ciò per cui è venuto, o per causa di che è venuto? e che è ciò per cui ha paralogizzato o sillogizzato ovvero che è la causa del sillogismo o del paralogismo?

3. Di più, *quello per cui* si dice per indicare posizione: *per cui s'è fermato*, o *per cui cammina*: con tutte queste espressioni si vuol intendere posto e luogo (2).

4. Perciò è necessario, che anche il *per sè* s'intenda di più maniere. Di fatto, il *per sè*, in un senso, si dice la quiddità di ciascuna cosa: Callia per sè, per esempio, vale la quiddità di Callia (ν): in un altro senso, di tutto quello che si trova nel *che è*: Callia, verbigrazia, è animale per sè; giacchè l'animalità sta nella sua nozione; di fatto, Callia è *animale*.

(1) Καθ' ὅ nel greco, *secundum quod* nella lingua Scolastica. Si dice *secondo un'altra* o *per un'altra* ogni cosa che abbia in un'altra la condizione della realità o dell'intelligibilità propria. Di maniera, che il § 2 non ha bisogno di schiarimento.

(2) Questo significato locale, affatto grammaticale, non ha che far nulla co' precedenti.

5. Di più, si dice, quando una cosa è o tutta o in una sua parte ordinata propriamente e primariamente a riceverne un'altra in sè stessa: la superficie, per esempio, è bianca per sè, e l'uomo vive per sè: giacchè l'anima è una parte dell'uomo, nella quale per la prima è la vita (1).

6. Ancora, di quello di cui non c'è causa diversa. Perchè dell'uomo c'è bensì parecchie cause, l'*animale*, verbigrazia, il *bipede*: ma pure l'uomo è *uomo per sè* (2).

7. Inoltre, tutto ciò che inerisce a una sola cosa e in quanto sola: perciò quello che è separato, è *per sè* (o).

CAPO XIX.

DISPOSIZIONE.

Si chiama *disposizione* la collocazione delle parti d'una cosa (3), o in ordine al luogo (4), o alla po-

(1) Vedi a p. 221 n. 5 del cap. 1. § 1. II.

(2) Equivale al primo senso del § 4: fuori che nel primo il *per sè* dinota l'inerenza dell'essere a cui s'attribuisce, della propria causa ideale; in questo quarto l'inerenza della propria causa reale. Si badi che in questi due sensi il per sè s'oppone al *per altro:* perciò in questo libro, sono chiamati *per sè* tutti i sensi primarii di una parola, e *non per sè* tutti i secondarii. Negli altri due sensi notati al § 4 e 5 il *per sè* s'oppone al *per accidente*. Perciò, secondo la prima maniera d'intendere il *per sè*, s'ha a dire che sola la categoria dell'essenza dinota l'*ente per sè*: e invece secondo l'altra maniera, che tutte le categorie dinotano *per sè* l'ente, giacchè l'ente ha, come ente, tutti que' sensi; nessuno de' quali gli si attribuisce accidentalmente.

(3) Si badi, che il carattere comune di ogni disposizione è attinto da quello che ci ha di materiale in una cosa, le *parti*, e non da quello che ci ha di formale, l'*intero*.

(4) Come in un esercito la disposizione delle truppe; in una casa quella delle stanze. Afrod. p. 724. *a*. 17. seg.

tenza (1), o alla specie (2): giacchè una *posizione* bisogna che ci sia, come lo dice il nome stesso di *disposizione*.

CAPO XX.

ABITO.

1. In un senso, *abito* s'intende come un atto di chi ha e di quello ch'è avuto, quasi fosse un'azione e un movimento: giacchè come quando qualcosa fa e qualcos'altro è fatto, c'è di mezzo la fattura, e così tra l'avere la veste e l'essere avuto della veste c'è di mezzo l'*abito*. L'*abito*, in questo senso, è chiaro che non si può *avere*: altrimenti, s'an- 1022a. B 4.

(1) L'ordine delle potenze in un ente: così l'anima ha ordinate in sè le potenze nutritive, animali, intellettive. Afrod. ib. Mediante quest'ordine diventa capace di fare, di patire, e in un corpo è analogo all'ordine locale delle parti. Così si concilia l'interpretazione del Filopono (Scain. p. 224.). Il Bonitz (Met. p. 207) sofistica un pochino: vedi il Trendel. Kat. p. 96.

(2) L'Afrodisio (l. c.) intende per *specie* la *forma esterna*, e porta ad esempio di questa terza maniera di *disposizione* la forma d'una statua. Se Aristotile avesse voluto dir questo, avrebbe probabilmente aggiunto la parola *forma* (μορφή) a quella di *specie*. (Vedi Bon. l. c.). Val meglio intendere col Trendel. (l. c.) per collocazione delle parti secondo la specie l'ordine che hanno nella nozione, del quale Aristotile dice negli An. post. II. (13. 97. *a*. 23) che, nel costruire una definizione per via di divisioni, bisogna aver l'occhio a tre cose, a prendere quei caratteri che se ne predicano nell'essenza, *ordinargli* qual prima e qual dopo, e non ommetterne veruno.

Gli Scolastici intendevano diversamente queste tre maniere di *disposizione*: la prima dietro Averroe (p. 133.) credevano che equivalesse alla categoria dell'*ove*: la seconda, poi, Averroe la faceva equivalere alla disposizione sotto il rispetto di quantità; e l'Aquinate (p. 74. v. 6. Lect. XX. *a*. e dietro a lui, lo Scoto, p. 190) a quella sotto il rispetto di qualità; la terza, viceversa, per Averroe era la *disposizione quantitativa*, e per i due scolastici, la qualitativa. La scolastica è vera: e conforme alla mia, dalla prima maniera in fuori, rispetto alla quale credo che Averroe e gli Scolastici sbagliassero.

drebbe all'infinito, se di cosa avuta si potesse *aver* l'abito (1).

2. In un altro senso, si chiama *abito* la disposizione, per la quale una cosa disposta d'una certa maniera, è bene o male disposta, sia considerata in se stessa, sia rispetto ad un'altra: la sanità, per esempio, è un *abito;* giacchè è una disposizione d'una certa natura (2).

3. Di più, si dice *abito* anche a una sola parte di simile disposizione, perchè anche la virtù delle parti è un abito (3).

(1) Questo primo significato d'*abito* è quello che gli spetta naturalmente come nome verbale e nozione relativa. Ma considerato bene, credo che chiunque riconoscerà in questa significazione comune e così attinente all'indole della parola il significato speculativo di *abito*. Giacchè appunto in questo senso si dice che ci sia l'*abito della specie* (4. p. 1055. *b*. 11) in una materia, che ha forma: e appunto in questo senso *abito* si contrappone a *privazione*, e la *privazione* sotto certi rispetti si riduce ad *abito* (più su cap. 12. § 5). E *abito*, che, così inteso, s'oppone a privazione, corrisponde in questo senso, alla *disposizione secondo la specie*: e differisce da *potenza*, in quanto questa è capace de' contrarii, mentre l'abito è qualcosa di determinato ed uniforme (Arist. Eth. Nicom. V. 1. Meteor. IV. 9. 385. *a*. 11. Trend. al De an. II. 5. § 5. p. 311. Kat. p. 98); e da atto, perchè quantunque s'accosti più alla natura dell'atto che a quella della materia, pure se ne divaria in questo che non è azione unica e singolare di una facoltà, ma bensì un principio comune di dove scaturisce una serie di atti conformi. (Ar. Phys. V. 4. Trendel. l. c. Per l'affinità de'due concetti vedi Top. IV. 5. § 1. Biese Phil. I. p. 75 ha riassunto ogni cosa).

(2) Corrisponde alla *disposizione secondo la potenza*. L'Afrodisio dice, che codesta specie di abito si potrebbe definire così: *una qualità immanente, secondo la quale i singoli atti che ne dipendono s'attuano bene o male.*

(3) Il § stesso non ha difficoltà veruna. Però lo lascio stare, e compirò con Aristotile l'analisi de' due concetti d'abito e disposizione.

Nelle categorie sono allegati insieme come formanti la prima delle quattro specie di *qualità*; e non definiti ma dichiarati solo con esempii, sono distinti per via dell'essere l'abito qualcosa di più fermo e durevole e la disposizione qualcosa invece di più mobile e mutabile. D'altra parte non si devono neppure confondere colla potenza ed impotenza e colla qualità passiva e la passione, che formano colla figura le tre altre specie di qualità. La disposizione adunque è un inizio d'abito, ovvero un *abito incoato*: e l'abito una *disposizione rafferma*. Basta perciò di vedere le differenze tra abito, potenza e passione. Come differisca da *potenza*, s'è visto: come da *passione*, si vedrà al capo che segue.

Un'altra distinzione tra l'*abito* e la *disposizione*, la quale corrisponde a

CAPO XXI.

PASSIONE.

1. In un senso, si chiama *passione* la qualità nella quale ha luogo l'alterazione: il bianco e il nero, per esempio, e il dolce ed amaro, e il greve e leggiero e simili altre (1). 1021. B 15.

quella già attinta dalle categorie, ma che però ci conduce più oltre e ci aiuta a determinar meglio l'ordine delle due nozioni, è quella che si ritrae dal *De an.* lib. II. cap. 5. § 5. dove, per illustrare la nozione del patire, dice che ci ha *patire* di due sorte: quello di dove risulta la corruzione della cosa che patisce, e quello di dove ne risulta la perfezione: il primo lo chiama un *mutare nel verso delle disposizioni privative*: il secondo un mutare nel verso dell'*abito* e della natura. Dal che, come dalla difinizione stessa della *disposizione* (cap. XIX. n. 1) e dalla prima determinazione dell'*abito* (cap. XXI. § 1), si ricava che la disposizione ha più ragion di materia e l'abito più ragione di forma, giacchè la disposizione è più prossima allo sformarsi, e l'abito al naturarsi dell'oggetto. Si veda più giù, cap. XXII.

Questa ragione più di *materia* nella disposizione e più di *forma* nell'*abito* spiega perchè alla prima specie di disposizione, quella secondo la collocazione delle parti nel luogo, non corrisponde un significato di *abito*: giacchè quello di *abito* che potrebbe corrispondere, equivarrebbe a *forma* esterna di queste parti, si confonderebbe cioè coll'abito corrispondente a *disposizione secondo la specie.*

(1) Questa definizione di *passione* che par chiara alla prima, non l'è davvero. Per esser chiara dovrebb'esser distinta e chiara la nozione d'alterazione, per via della quale è determinata, e colla quale è anche altrove (De an. 11. § 1. p. 416. *b.* 34) congiunta. Se non che se si cerca in Aristotile cosa sia *alterazione*, s'è rinviato a *passione*: giacchè si definisce per una *mutazione* o *movimento di passione* (Met. XII. 2. p. 1069. *b.* 12.), ovvero, più in generale, per un *movimento secondo qualità* (Met. XIV. 1. p. 1088. *b.* 82. Phys. V. 2. p. 226. *a.* 26). Di maniera, che, per dirla col Trendel. (Kat. p. 100), s'è rimesso da un concetto all'altro, senza poter arrivare ad uno più alto e comprensivo.

Nè basta: questa definizione di *passione* le dà un senso più lato di quello che ha nelle categorie, senza però abbracciare tutte e due le maniere di *qualità passiva*, delle quali congiunte alla *passione* Aristotile forma la terza specie della qualità. Di fatto, le qualità passive, secondo la dottrina delle categorie, si possono distinguere in quelle che s'attribuiscono a' corpi non per sè, ma per l'effetto che producono ne' sensi, per esempio, la dolcezza del mele, il calore del fuoco, il freddo della neve; e in quelle, che s'attribuiscono a' corpi non per gli effetti che producono, ma per le modificazioni che ne ricevono, come la bianchezza del marmo,

2. In un altro senso, gli stessi atti già e le alterazioni (1).

3. E tra questi anche più le alterazioni dannose, e i danni dolorosi.

4. Di più, le sventure e i dolori eccessivi si chiamano *passioni* (2).

la nerezza dell'ebano e via via. Queste ultime si dice che non differiscano da *passione*, se non come abito da disposizione: sono, voglio dire, stabili e durabili, mentre la passione è mobile e passeggiera. Ora, è evidente che sole queste ultime sono insieme colla passione comprese nella definizione di cui si discorre.

Nè basta: l'*alterabilità*, che qui è data come carattere della *passione*, escluderebbe un altro uso di questa parola, che pure è frequente in Aristotile: il quale chiama *passione per sè* o particolare o propria d'una cosa quello che non essendo contenuto nella stessa sua nozione, pure se ne predica necessariamente ed universalmente, e non per accidente (vedi più su cap. XIV. § 3). Ma forse si può dire, che a questo senso non ha voluto badare, e che ha voluto dare definizione solo di quello che sia la passione nell'oggetto reale. Si potrebbe rispondere che ci ha qualcosa di comune tra la passione ideale, determinata logicamente, e la *passione* reale; e che quel tanto di comune dev'essere stato per lo stesso Aristotile la ragione della comunanza del nome.

(1) Tutti i sensi di *passione* che seguitano, sono sottordinati al primo, e non richieggono schiarimenti. L'ultimo dà la ragione per la quale in questo luogo ho reso πάθος piuttosto per *passione* che per *affezione*: ma si badi che in altri luoghi ho preferito scrivere *affezione*, e talora, forse, *modificazione* per commodo della chiarezza.

(2) Come differisce *abito* e *disposizione* da *passione* e da *qualità passiva*? È una quistione che si proposero già gli Scoliasti, e che di certo, non è facile a risolvere. Tanto s'è Aristotile stesso impacciato nelle parole. In quanto alle qualità passive agenti, il calore n'è una (p. 9. *a*. 30); ed il calore è anche una disposizione (p. 8. *b*. 36.): in quanto alle qualità passive immanenti e alla passione, una *disposizione* stabile o passeggiera del corpo è il loro fondamento (p. 9. *b*. 16). La soluzione proposta dall'Afrodisio non è chiara nè esatta: e non è stata seguita. Neppure Porfirio mi pare che dica qualcosa di ben netto (vedi Simplic. ad Categ. Bek. p. 70.): pure, se il suo concetto era quello che dirò ora, come mi par probabile, l'accetto per intero. *Disposizione*, secondo Aristotile, è un concetto più esteso di *abito*; di maniera che se tutti gli abiti richiedono delle *disposizioni*, non tutte le disposizioni si formano ad abiti (cat. c. 8. p. 9. *a*. 10). Ora, di questa sua maggior estensione n'abbiamo prova nell'uso che ne fa per dichiarazione non solo del concetto di *abito*, ma di quello di *passione*. Di fatto, la qualità passiva immanente e la passione suppongono anch'esse una disposizione: ma ne sono un effetto diverso e una manifestazione diversa dell'*abito*. Nell'*abito*, la disposizione diventa un principio generale di atti conformi: nella qualità passiva e immanente

CAPO XXII.

PRIVAZIONE.

1. D'una maniera, si dice *privazione*, quando una cosa manchi d'una di quelle proprietà che di loro natura si potrebbero avere, quantunque però quella cosa non sia naturata ad averla: si dice, per esempio, che una pianta sia priva d'occhi (1). 1022. B 22.

2. D'un'altra maniera, quando o quella cosa stessa o il genere a cui appartiene, sia naturata ad avere una proprietà e non l'abbia: altrimenti, per esempio, è privo della vista l'uomo, ed altrimenti la talpa: questa, per il genere, quello per sè.

e nella passione, è meramente una modificazione essenziale o accidentale d'un ente. Ma come differirà poi la *qualità passiva agente* dall'*abito*? Non lo so vedere. Se uno, con Alessandro (l. c.), dal vedere nella categoria citata solo la scienza e la virtù tra gli *abiti*, conchiudesse, che *abito* s'applica solo alle *qualità* dell'animo, gli si potrebbe subito rispondere che il calore e la siccità sono chiamati l'*abito* del corpo dell'uomo adulto (Prob. III. 872. *a.* 6), e che *abito* s'applica a ogni attitudine acquistata con fatica (Pol. VII. 16. 1335. *b.* 9.). Credo davvero, che *qualità passiva*, in quest'ultimo senso, ed *abito* non differiscano punto.

(1) Il concetto di privazione comincia a venir fuori e a distinguersi da quello di negazione, appena si trapassa da due nozioni tra le quali corra una ripugnanza ideale, o vogliam dire una contradizione, a due reali, l'uno sostanza, l'altro qualità, tra' quali ci sia o possa essere separazione. Due reali separati così si possono intendere con maggiore o minore determinazione: ma, di certo bisogna almeno che la qualità che è negata della sostanza abbia in genere almeno la capacità d'essere ricevuta da qualcos'altro; quando però la sostanza, in cui non si riconosce, non sia proprio quell'adatta a riceverla, appena si può dire, che quella sostanza ne sia privata. I gradi ulteriori delle privazioni si devono però formare per via di determinazioni della sostanza di cui si nega la qualità, determinazioni attinte dalla sua capacità di riceverla prima indeterminata, e poi determinata colle condizioni di spazio e di tempo. La maniera più comune nella quale usa Aristotile il concetto di privazione, è quella che tramezza, tra la semplice e sola determinazione della qualità reale negata, e quella in cui la sostanza reale di cui si nega, è intesa con tutte le sue determinazioni di spazio e di tempo e di rispetti ecc. Voglio dire, che dice *privato* d'un attributo reale quell'oggetto, che sarebbe stato atto a riceverlo: così nel IV. 2. § 7. 1004. *a.* 12., dove vedi la nota.

3. Ancora, quando una cosa essendo naturata ad avere una proprietà, non l'abbia nel tempo, che naturalmente dovrebbe: giacchè la vista è una privazione, ma non s'è cieco in ogni età, bensì in quella che naturalmente ci si dovrebbe vedere, e non ci si veda.

4. E del pari, se non s'abbia in quel tempo e per quella via, e rispetto a quelle cose, e in quella maniera, che naturalmente si dovrebbe (π).

5. Di più, la violenta sottrazione d'una cosa si chiama *privazione*.

6. E in quante maniere vanno intese le negazioni col *dis*, o l'*in*, o il *senza* (ρ), in altrettante s'intendono le privazioni: giacchè *disuguale* si dice ad una cosa, quando non abbia eguaglianza, dovendo pure averla di sua natura; *invisibile*, se non ha punto colore (ς); e *senza piedi*, per via di non avere i piedi o avergli male.

7. E ancora, quando se n'abbia poco, *senza noc-*
1023. A *ciolo*, per esempio; che si suol dire, quando sia scarso.

8. E inoltre, per via di non si potere facilmente o non bene: l'*insecabile*, per esempio, non è solo quello che non si può secare, ma quello ancora che o non si può facilmente o non bene.

9. E di più, quando non s'abbia punto: giacchè non si chiama *cieco* chi ci vede d'un occhio, ma chi non ci vede di tutti e due. Perciò ogni uomo non è o buono o cattivo o giusto o ingiusto; c'è di mezzo (1).

(1) In quest'ultimo caso, l'opposto non è solo un *privativo*, ma di più un *contrario*. Si veda lib. X. 4. 1055. *b*. 23-26.

Avendo determinato al capo degli *opposti* la nozione logica di privazione, e dovendo con Aristotile ritrattarla a dilungo nel libro X. 4. 1055. *b*. 1-29, e nel XII. 4. 5, non mi pare a proposito di dirne altro in questo luogo. Solo, avendo finito di commentare i capi, che si riferiscono alla

CAPO XXIII.

AVERE.

1. L'*avere* s'intende di più maniere. In un senso, vale tenere secondo la propria natura o secondo la propria inclinazione; perciò si dice, che la febbre *ha* l'uomo, e i tiranni le città, o *hanno* una veste quelli che ne sono vestiti. 1023. a 8.

categoria della *qualità*, (e che la *privazione* le appartenga, si può vedere dal Trend. Kat. p. 103 seg., ed avrò occasione di mostrarlo io stesso a' l. citati), terrò qui la promessa di dare un sunto compito di quello che mi pare che in Aristotile sia la nozione del *quale*.

Ogni categoria d'accidente, e son tutte tali dalla sostanza in fuori, si deve considerare nelle relazioni che ha con questa. Ora, la qualità ha un carattere comune colla sostanza: ed è che così la nozione della qualità, come quella della sostanza, è determinata: dove il *quanto* è per sè indeterminato (XI. 6. p. 1063. *a.* 27). Vuol dire, che la *qualità* è concepita come qualcosa di determinato, e il *quanto*, come qualcosa di per sè indeterminato. Ora, poichè la sostanza, intendo la singolare, è il determinato per sè, s'intende piuttosto per il verso della qualità che determina, che per il verso della quantità che non è determinata se non da altro (lib. IV. Cap. V. §. 11). Il carattere della determinazione è solo apparente (XII. 3. 1070. *a.* 10.) nella quantità o nella materia: nella qualità o forma, è reale.

La qualità, intesa nelle sue relazioni essenziali colla sostanza (ἐν τῇ οὐσίᾳ Phys. V. 2. p. 226. *a.* 27.) equivale a *forma* (Cat. 8. p. 10. *a.* 11), o altrimenti all'*abito* o alla *privazione della forma* (Met. VII. 1. p. 1042. *b.* 1).

Ma se nella sostanza reale la forma val *qualità* e la materia *quantità*, nella definizione della sostanza ovvero nella sua nozione, la materia è designata solo qualitativamente. Giacchè il genere è quello che nella nozione corrisponde a ciò che la materia è nella realità: e il genere come la specie ed ogni altro universale, indicano *quale* non *quanto* sia l'essere di cui si predicano (Cat. 5. p. 3. *b.* 10. Met. VII. 13. 1038. *b.* 34. IX. 7. 1049. *a.* 28. XI. 2. 1060. *b.* 21.) Il carattere quantitativo della sostanza resta dunque al difuori della definizione: ma è indicato dal genere, il quale, quantunque dinoti il *quanto reale* solo qualitativamente, perchè l'indica solo come appartenente a tale o tal ordine d'essere, diventa un quantitativo ideale rispetto alla differenza, che lo determina. La differenza corrisponde alla forma: e rappresenta la qualità idealmente.

Adunque la sostanza reale risulta da un elemento quantitativo e da uno qualitativo, rappresentati l'uno e l'altro nella sua nozione, ma il primo solo qualitativamente.

Però si badi, che se la forma, in quanto determinante, è considerata

2. In un altro, vale, che in una cosa, come adatta a ricevere, ne stia un'altra: il rame, per esempio, ha la specie della statua, e il corpo ha la malattia.

3. In un altro, esprime una relazione come del circondante col circondato; giacchè quello che è circondato da una cosa, si dice che è *avuto* da questa: come diciamo che il vaso *ha* il liquore, e la città gli uomini, e la nave i naviganti: e così, del pari, che l'intero *ha* le parti.

4. Di più, quello che impedisce che qualcosa si muova o faccia secondo l'inclinazione propria, di-

come qualità, pure in sè o già unita alla sostanza reale, non è più *qualità* ma sostanza essa stessa. Ora, se la qualità è concepita come un determinante, e perciò come forma, tutte le determinazioni che anteriormente o posteriormente alla forma appariscono nella materia come avviamenti alla forma o effetti suoi, sono *qualità*. E in quest' attuazione successiva della materia, dominano perennemente due nozioni che indicano la relazione rispettiva di ciascun atto coll'altro. Quella d'*atto* stesso che non si può definire, e l'altra di *potenza*, che indica l'atto anteriore a quello che si considera, e l' indica come contenente questo in germe. Queste due determinazioni sono qualitative, e perciò quella d'*impotenza* privativa di quella di *potenza*. Una potenza già attuata, ma in via ancora di conseguire una forma stabile, è *disposizione*. Questa diventa *abito* o *qualità passiva* o *passione*. Ciascuna di queste qualità, *atto*, *potenza*, *disposizione*, *abito*, *passione* può essere determinata variamente dal fine rispetto al quale è *buona* e *cattiva*, dalla facilità e difficoltà, con cui può conseguirlo, ed in altre maniere. Son tutte *qualità* più e più determinate.

Si badi, che queste nozioni accompagnano tutto lo sviluppo della sostanza, infino a che sia perfetto, e si seguono e si precedono svariatissimamente. I concetti il cui ordine è fisso, son quelli di potenza ed atto de'quali in astratto precede sempre il primo, ed i concetti di disposizione da una parte e quelli di *abito*, *qualità passiva* o *passione* dall'altra, de'quali il primo sempre è la ragione e vale il fondamento degli altri.

Se si raccolgono tutti questi dati, si può formare il seguente schema della categoria di *qualità* paragonata con quelle di *quantità* e di *sostanza*.

- Sostanza
  - Quantità - materia - genere (che nella nozione indica qualitativamente la quantità) - potenzialità pura.
  - Qualità - forma - differenza (qualità nella nozione) - atto - potenza - disposizione . . . . .
    - Abito - qualità agente - qualità passiva - passione.
      - bene o male
      - facilità o difficoltà.

ciamo che l'*ha*: per esempio: che le colonne *hanno* (sostengano) de' pesi soprapposti, e come fingono i poeti, che Atlante *ha* (sostiene) il cielo, che senza questo cadrebbe sulla terra, che è dottrina perfino di certi fisiologi. Ed è appunto questa la maniera in cui si dice che il contenente *abbia* le cose che contiene: ciascuna delle quali, altrimenti, si disgregherebbe secondo la sua inclinazione (1).

(1) L'*avere*, al pari delle altre cinque categorie del dove, del quando, del fare, del patire e del giacere, par così chiaro ad Aristotile, che non crede punto necessario di fermarsi a spiegarlo nel libro delle Categorie, e si contenta, perchè il lettore abbia un'idea chiara di quelle nozioni, di dare uno o due esempii di ciascuna. Questo non parrà strano, chi badi che per l'altre categorie della sostanza, della quantità e della qualità, Aristotile non ha fatto più, quantunque n'abbia discorso più a dilungo. Davvero, s'è visto, che di veruna dà una definizione e una descrizione speculativa: per ciascuna dà esempii: e se ne dà più per le prime quattro, vuol dire che ciascuna di queste quattro ha più specie, mentre le ultime sei hanno un solo senso unico e semplice.

Gli esempii che dell'*avere* porta nelle categorie al cap. 4 e alla fine del 9 sono de'perfetti di *verbo*: *s'è calzato*, *s'è armato*: di dove Trend., ha voluto ritrarre che con questa categoria Aristotile voglia aver rappresentato il concetto generale del perfetto greco, in quanto esprime il possesso dell'atto (Kat. p. 24). Se non che l'*avere*, che come nozione chiara è tralasciata nello sviluppo delle categorie, è poi esposta ne' varii suoi sensi in quella parte dello stesso libro, che si suol chiamare i Postpredicamenti, e nell'ultimo suo capitolo. I sensi che gli si danno ivi, sono quasi gli stessi che qui, quantunque aggruppati men bene e disposti altrimenti: e dagli esempii che se ne allegano ivi e qui, risulta che l'opinione del Trend. non gli si può mandar buona: giacchè - e lo riconosce lui stesso - in quegli esempii l'*avere* dinota non solo il *possesso* di un atto, come fa il perfetto, ma un *possesso* qualunque.

Perciò nell'*avere*, quello che s'attribuisce e di cui si dichiara che sia *avuto* è concepito com'*estrinseco* al soggetto, di cui si dice, che ha: il che però non impedisce che l'*avuto* e l'*avente* non facciano realmente una sostanza unica: così la *specie della statua*, forma, è avuta dal *rame*, materia; e la statua è il complesso dell'una e dell'altra (§ 2).

A questa determinazione vera dell'estrinsichezza dell'*avente* e dell'*avuto*, gli Scoliasti n'aggiunsero alcune altre, che mi paion false (Simplic. ad categ. f. 33. *a*. § 2.). Di certo, non si trovano in Aristotile: e sono state escogitate a fine di distinguere l'avere o abito come *postpredicamento*, dall'*avere* o *abito* come categoria, e dall'*avere* o *abito* come qualità. Ora, io credo che non ci sia punto differenza tra l'avere come postpredicamento e l'avere come categoria: e che l'*abito* sia *qualità* sempre. Il che mi basti affermare qui; altrimenti, mi bisognerebbe entrare in un esame della com-

5. E l'*essere in qualcosa* si dice in maniere simili e conseguenti all'*avere* (1).

CAPO XXIV.

ESSERE DA QUALCOSA.

1003. A. 26. 1. L'*essere da qualcosa*, in un senso, si dice di quello da cui una cosa è come da materia, e di

posizione e struttura del libro delle categorie, che non è punto di questo luogo. Comunque sia, le distinzioni degli Scoliasti furono accettate dagli Scolastici: e si possono vedere nella Declaratio Armandi. p. 94. Mi si permetta aggiungere, che, quanto più si unirà lo studio degli Scolastici con quello degli Scoliasti, tante più distinzioni ed argutezze si vedranno passate dai secondi ne' primi, e perciò tanti più rimproveri si dovranno passare da' primi a' secondi.

A me par certo, che chiunque, levate di mezzo queste distinzioni arbitrarie, si fa a considerare da se gli esempii allegati in questo capo e nel 15° delle categorie, si persuaderà che l'*avere* categoria corrisponde all'*avere* verbo, il quale è unico nel suo genere e nella sua specie, e si distingue dai verbi attivi, indicati colla categoria del *fare* e dagl'intransitivi indicati con quella dello *stare* o *giacere* in quanto non esprime l'*attività* o la *passività* o l'*intransitività* d'un atto, ma il possesso, o meglio l'*inerire* o l'*aderire* di qualcosa come estrinseco, per via d'una forza rattenente sia in quello che ha, sia in quello ch'è avuto. In somma nel verbo attivo l'atto passa dal soggetto nell'oggetto del verbo, nel passive è all'incontrario, nell'intransitivo l'atto termina nel soggetto stesso: invece, nel verbo *avere* si dinota un'immobile insidenza nel soggetto non d'un atto, ma d'una cosa, o a dirla altrimenti, di un atto concepito non nella sua relazione coll'agente o col paziente, ma in sè; e perciò non come sviluppato *ab intra*, ma come aggiuntosi *ab extra*.

L'unica ragione che potrebbe far credere che l'*avere*, categoria, sia diverso dall'*avere*, postpredicamento, sarebbero que' perfetti che se ne recano ad esempii quando se ne discorre tra le categorie e non si citano punto nè quì nè in quel cap. 15°; ma io credo, che colle terze persone singolari e gl'infiniti di perfetti passivi allegati ad esempio della categoria dell'avere, Aristotile abbia voluto solo indicare, che il perfetto passivo, come quello che indica un possesso dell'atto del verbo, corrisponda anch'esso alla categoria dell'*avere*. Ha invece ommesso quegli esempii, che cita qui e nel cap. 15°, perchè la relazione loro colla categoria era di per se stessa evidente.

Se poi si considerano questi esempii, si può facilmente scorgere, che la distinzione principale che corre tra' sensi dell'*avere* è questa, che negli uni *avere* indica una *forza rattenente* (§ 1, 2, 4), negli altri una *capacità contenente* (§ 3), quantunque questa (§ 4) si possa ridurre alla prima.

(1) L'equivalere dell'*avere* ad *essere in*, mostra come l'*avere* possa essere e sia una categoria dell'essere.

due maniere, o come da prima materia generica, o come da ultima specifica: vo'dire, sia come tutti i liquidi sono *dall'*acqua, sia come la statua è *dal* rame (1).

2. In un altro senso, come da primo principio movente; per esempio, da che la rissa? dall'ingiurie, perchè queste sono principio della rissa.

3. In un altro, dal composto della materia e della forma: così dall'intero le parti e dall'Iliade il verso e dalla casa le pietre. Giacchè fine è la forma; e finito quello che ha raggiunto il fine.

4. Altrimenti, come la specie dalla parte; come l'uomo dal bipede e la sillaba dalla lettera; giacchè questa è una maniera diversa da quella in cui la statua è dal rame (τ); di fatto, l'essenza composta

(1) Nella Phys. IV. 3. distingue otto maniere nelle quali una cosa si può dire che sia in un'altra: 1° l'una è, come il dito nella mano, ed in genere, la parte nel tutto: 2° l'altra come l'intero nelle parti: giacchè l'intero non istà al di là delle parti: 3° d'un'altra maniera, come l'uomo nell'animale, ed insomma, la specie nel genere: 4° un'altra come il genere nella specie, ed insomma, la parte della specie nella nozione della specie: 5° di più, come la sanità negli umori caldi e freddi, ed in somma la specie nella materia: 6° di più, come nel re (*de' Persiani, s'intende: che brutto esempio!*) gli affari de' Greci, ed in somma, nel primo movente: 7° di più, come nel bene, ed in genere nel fine, che è la *cagione per cui*: 8° il più proprio di tutti è come in un vaso, ed, in somma, in un luogo. Mi pare evidente, che questa distinzione in otto sensi dell'*essere in qualcosa* è fatta con altro criterio e non si riscontra a capello con quella dell'*avere* in quattro. È inutile mostrar come e dove se ne divarii. Gli Scolastici (Thom. Aq. p. 75. v. 7. Lect. XX. f. Scot. p. 193) riducevano i primi quattro sensi dell'*essere* insieme coll'ottavo al terzo (§ 3) dell'*avere*; il quinto al secondo (§ 2), il sesto al primo (§ 1), e il settimo ovvero al primo o al quarto, « secundum quod ex fine moventur vel quiescunt res, quae sunt ad finem, sicut de se est manifestum. (Scot.) » Dell'*essere in* discorre l'Afrodisio nel de An. f. 125. cit. Bon. Met. p. 271. Chi si vuol render conto della sua corrispondenza coll'*avere*, basta che badi che l'*essere in* equivale ora all'*avere*, ora all'*essere avuto da*: per es. « l'intero *è* nelle parti » equivale a « l'intero *ha* le parti »: e invece *le parti sono nell'intero* equivale a « le parti *sono avute dall'intero* ». Il che vuol dire che *è in* così il contenente nel contenuto (fuorchè quando si parli di continente locale) come il contenuto nel contenente: dove solo il contenente *ha* il contenuto, ed il contenuto, invece, è avuto dal contenente.

è dalla materia sensibile; invece la specie dalla materia della specie.

5. Alcune, dunque, delle maniere d'intenderlo son queste: altre, quando una di queste sia applicabile a qualche parte d'una cosa. Così il figliuolo è dal padre e dalla madre, e la pianta dalla terra, perchè sono da una lor parte.

6. In un altro senso, indica la posteriorità nel tempo: così la notte *dal* giorno, e la tempesta *dal* sereno, perchè quella è dopo questo.

7. Queste maniere, alcune, implicano mutazione reciproca, come le allegate di sopra; altre solo successione nel tempo: come *dall'*equinozio si principiò a navigare, che vuol dire *dopo* l'equinozio; e dalle feste Dionisiache le Targelie, perchè dopo le Dionisiache (1).

CAPO XXV.

PARTE.

1023. B 12. 1. *Parte*, in un senso, si chiama quello in cui una quantità potrebb'essere divisa per qualunque verso; giacchè quello che si leva da una quantità

(1) Vedi I. 9. § 9. 991. *a.* 20. II. 2. § 3. 22. V. 1. § 1013. *a.* 9. 2. 1013. *a.* 24. VIII. 4. 1044. *a.* 23. De gen. anim. I. 18. 724. *a.* 20. Dal confronto di questi luoghi, si vede, che qui non è registrata tutta la varietà de' sensi dell' *essere da.* Chi vuole, potrà co' luoghi citati compire la varietà de' significati. Abbia questo filo: *essere da* è un concetto generico, che esprime tutte e quattro le causalità. I suoi sensi sono o quelli di ciascuna delle causalità o sottordinati ad una di queste. La mera posteriorità nel tempo come accompagna ogni effetto rispetto alla sua causa, è significata anche sola dall' ἐξ in greco, ma non dal *da* in italiano. Aggiungo qui solamente che dal confronto di questo luogo con quello del *De generat.* dove porta « notte *da* giorno », e « uomo *da* fanciullo » per esempii del *da* significante mera posteriorità di tempo, si deve conchiudere che il testo del lib. II. 2. § 3. deve essere fissato per via di intrinseche ragioni e non col paragone di luoghi paralleli. Lì si discorre con più distinzione come ho mostrato nella nota (c).

in quanto tale, si dice una sua parte: per esempio, il due, sotto un rispetto, si dice parte del tre.

2. In un senso più ristretto, solo quello, che misurerebbe la quantità: perciò il due, sotto un aspetto, si dice *parte* del tre, sotto un altro no.

3. In un altro, si direbbero *parti* della specie quelle in cui, prescindendo dalla quantità, si potrebbe dividere la specie: perciò si dice le specie essere *parti* del genere.

4. Di più, quelle in cui si divide un intero o di cui si compone, o che codesto intero sia la specie, o quello che ha la specie. D'una sfera di rame, per esempio, o d'un cubo di rame sono parte e il rame (che è la materia in cui sta la specie), e l'angolo (1).

5. Di più, si chiamano anche *parti* d'una cosa quelle che si contengono nella nozione che la dinota: perciò il genere si dice anche parte della specie, e sotto un altro aspetto, la specie parte del genere.

CAPO XXVI.

INTERO.

1. Si chiama *intero* quello da cui non manca veruna di quelle parti, delle quali l'intero si dice che consti naturalmente: e quello che contiene il suo contenuto, di maniera che questo sia uno. E 1023 B 26.

(1) Questo senso si doveva mettere da ultimo, perchè contiene anche quello che segue. Gli Scolastici interpretavano la *parte della sostanza reale:* bisognerebbe che non vi si parlasse della *specie* sola. Come sta il testo, non si può intendere altro se non che in questo §, lasciata ogni altra considerazione, la *parte* si riguardi solo nel suo rispetto all'idea corrispondente di tutto, o che questo tutto (*specie*) sia ideale come ne'§§ 3 e 5, o che sia reale *(avente la specie)*, come nel § 1 e 2; quantunque non si dia poi esempio se non della parte d'un tutto reale: alla stessa maniera che de' due esempii di tutti reali che si allegano, se ne sviluppa solo uno, quello del cubo. - La quistione quali siano parti della nozione e quali non alla nozione appartengano, ma alla cosa concreta, e che relazione abbia la nozione colla materia, sarà sottilmente discussa nel libro VII. 10. 11. Vedi Bon. Met. p. 272.

ciò di due modi, o uno come ciascuna delle sue parti[1], o uno come il complesso di tutte [2]. Nel primo è l'universale: di fatto quello che s'enuncia in genere a modo di un intero, è universale come comprensivo d'una moltiplicità, per via del predicarsi di ciascuna sua parte, e l'unità di tutte essere come quella di ciascuna: per esempio, uomo, cavallo, Dio, perchè tutti animali. Nell'altro, è un continuo e limitato, quando quell'uno risulti di molte parti constituenti, molte sopratutto potenzialmente, ovvero anche in atto. Fra questi interi, i naturali sono più interi de' fatti ad arte, come s'è detto a proposito dell'uno: appunto, l'interezza è una specie d'unità [3].

2. Di più, tra' *quanti* che hanno principio, mezzo
1024. A e fine, si dice *tutto* [4] a quelli per cui la posizione

(1) Vuol dire che le parti hanno l'unità, non perchè continue, ma perchè tutte ammettono l'identica nozione. Aphrod. p. 728. *a.* 20.

(2) Questa è appunto la distinzione scolastica del *totum universale* dal *totum integrale*: i cui caratteri sono conformemente a questo luogo così descritti dallo Scoto (p. 176): « aliud totum universale, cuius quaelibet pars est ipsum totum, quatenus tale totum praedicatur de suis partibus praedicatione dicente; *hoc est hoc:* aliud totum integrale quod ex suis partibus constituitur, tamen nulla eius pars est ipsum totum; quia nullum tale totum de suis partibus praedicatur. » La parte del tutto universale ha nome di *pars subiectiva:* quella del tutto integrale di *pars integralis.* E questa di tre sorti: o *quantitativa*, che è quella definita nel § 1: o *integralis essentialis rei in se consideratae*, che è la definita nel § 3.: o *integralis essentialis rei consideratae ut est quoddam definibile*, che è la definita nel § 4 del cap. precedente.

(3) Applica la determinazione della continuità all'interezza. Vedi più su. 6. 1016. *a.* 4. X. 1. 1052. *a.* 23.

(4) La vera differenza che passa tra *intero* e *tutto* non è la simiglianza o dissimiglianza delle parti come dice l'Afrodisio: ma bensì il cangiamento o non cangiamento della forma sostanziale per via della trasposizione delle parti. Quello in cui cangia, è un *intero;* quello in cui non cangia, è un *tutto.* In alcuni *interi*, le parti son simili, e pure cangiandone il posto, cambia la forma; così un vestito, e un pupattolo di cera: in altri sono dissimili; così la mano, il viso, i corpi animali, la casa, la nave ecc. I primi si possono anche dir *tutti.* Questa distinzione tra gl'interi è ancor più difficile ad osservare e serbare nell'uso che quella tra *intero* e *tutto.*

non fa differenza, *intero* a quelli per cui fa, e *intero* e *tutto*, infine, a quelli per cui fa e non fa. Questi ultimi son quelli, in cui la natura per la trasposizione non cangia, quantunque cangi la forma, *cera*, per esempio, e *vestito*: di fatto, per questi si dice *intero* e *tutto*: giacchè ci si avvera l'una cosa e l'altra. Dell'acqua invece e d'ogni liquido e del numero si dice bensì *tutto*, ma non però si dice l'*intero* numero, l'*intera* acqua, altro che per traslato.

3. *Ogni*, poi, s'usa così. Di quelle cose che come una sola, si dice *tutto*, di quelle stesse, come divise, si dice *ogni*: *tutto* codesto numero, *ogni* sua monade.

CAPO XXVII.

MONCO.

1. Si dice *monco* non di un *quanto* qualunque, 1021: A 11. ma d'uno che sia divisibile ed intero. Giacchè il *due* non si monca, se gli si leva una delle sue unità (perchè la parte moncata non è mai uguale colla restante), nè in genere verun altro numero: perchè bisogna che l'essenza rimanga; un bicchiere se tronco, che sia peranche bicchiere: invece il numero non è più quello stesso. E non basterebbe neppure, che una cosa fosse composta di parti dissimili, giacchè il numero può anch'esso avere parti dissimili, il due e il tre, per esempio. Anzi, in genere, non si dice *monca* veruna di quelle cose in cui la posizione non fa differenza (1), come sono

(1) Qui non dichiara varii sensi, come fa negli altri capi, ma determina il senso proprio di *monco*. Se questo capitolo fosse stato davvero scritto in

l'acqua, il fuoco, ma bisogna, che siano di quelle in cui la posizione appartiene all'essenza. E di più continue: di fatto, l'armonia consta di parti dissimili, e ha posizione: ma non però si *monca*. Oltre di che, neppure tutti quanti gl'interi diventano *monchi* per la privazione d'una qualunque parte. Perchè bisogna, che non siano parti constitutive dell'essenza, nè di dovunque si levino, è lo stesso: una tazza, bucata, non è però monca: bensì, quando gli si levi il manico, o un pezzetto dell'orlo. E l'uomo non si dice monco quando gli si levi o carne o la milza, ma bensì quando gli si levi un'estremità; e neppur una qualunque, ma bensì una che levata per intero, non si rigeneri: perciò non sono monchi i calvi.

CAPO XXVIII.

GENERE.

1024. A 29. 1. In un senso, *genere*, s'usa per equivalente di continua generazione di esseri aventi la stessa specie: per esempio, si dice, fino a che sia il *genere* umano, per dire, fino a che continui la generazione degli uomini.

2. In un altro, il *genere* si deriva da quello da cui come da primo movente, una gente è venuta all'essere: giacchè così si dice: *Elleni* o *Ioni di genere*, perchè quelli vengono da Elleno come primo generante, questi da Ione: e piuttosto i discendenti dal generante, che non quelli dalla materia; giacchè

continuazione di quello che precede, Aristotile dopo detto che *monco* si dice d'un *quanto* divisibile ed intero, non avrebbe aggiunto che non si dice di *cose in cui la posizione non fa differenza*. Vedi cap. XXVI. § 2. e Bon. Met. p. 273.

anche dalla femmina si ripete il genere, que' da Pirra, per esempio (1).

3. Di più, nella maniera che la superficie è genere delle figure piane, e il solido delle solide: perchè ciascuna figura, se piana, è a quella forma, se solida, a quell'altra. Codesto, appunto, è il soggetto della differenza.

4. Di più, ciò che sta nelle nozioni, come quel lor ingrediente primo (2) che s'enuncia nel *che è*, appunto il *genere* (υ) di cui si dicono differenze le qualità (3).

5. Adunque, *genere* si dice in tanti sensi: sia, vo' dire, in senso di generazione continua della stessa specie, sia in quello d'un primo movente conforme di specie, sia in quello di materia: giacchè quello a cui aderisce la differenza e la qualità, è appunto quel *sostrato* che chiamiamo materia.

6. Si chiamano *diverse* di genere quelle cose, di cui il sostrato primo è diverso, e l'una non si risolve nell'altra, nè tutte e due nello stesso: la specie, per esempio, e la materia sono diverse nel

(1) « Aristotile crede, che l'origine della stirpe si riferisca piuttosto al padre che alla madre, perchè, secondo il parer suo, il padre nella generazione tien luogo di *forma*, la madre di *materia*. Met. I. 6. 988. *a*. 5. VIII. 4. 1044. *a*. 34. De gen. an. II. 1. 732. *a*. 9. 4. 738. *b*. 20. al. Zeller Ph. d. Gr. II. p. 415. » Bon. Met. p. 274.

(2) Si badi a *primo*. Genere è il primo elemento della definizione: è la parte prima del *che è*, rispetto alla quale si concepisce l'altra che la determina; non è già tutto il *che è*. Serva quest'osservazione contro allo Schwegler. (III. p. 240) che frantende questo luogo, levando ogni senso a *primo*, e pretendendo che il *che è* equivalga a *genere*: errore, che non è però senza colpa di Aristotile e di cui vedremo altrove i motivi.

(3) « Parrebbe che nel § 3 e nel 4 si distinguano due significati di *genere*: ma che ci sia negligenza, e che nelle due definizioni si contenga un solo significato di genere, l'ha visto Alessandro (p. 730. *a*. 7.) e lo conferma Aristotile, abbracciando più giù (§ 5) l'uno e l'altro nella stessa formola di genere come *materia*. Di fatto, da prima illustra codesto significato con esempii (§ 3): di poi, ne ricava il carattere dalla natura della definizione ». Bon. Met p. 214.

genere: e del pari tutte quelle cose che implicano una diversa figura della predicazione dell'ente: giacchè alcune figure dinotano il *che è* degli enti, altre una qualità, altre, come s'è distinto prima: di fatto, queste nè si risolvono le une nelle altre nè in qualcosa d'unico (1).

CAPO XXIX.

FALSITÀ.

1024. B 17. 1. *Falsità*, in un senso, si dice d'una cosa *falsa*: e ciò di due maniere (2). In una, perchè quel com-

(1) Quest'ultima diversità è nel *genere supremo*; la prima nel genere subalterno. La determinazione di questo è attinta dalla realità: giacchè il genere non è un mero universale, come si è visto e si vedrà poi nel VII. 3. 1026. *b*. 35. Lo Scoto chiama *genere logico* il primo, *fisico* il secondo, e osserva che parecchie cose identiche nel genere logico, sono diverse nel *fisico*. La denominazione di *logico* per il primo genere non è esatta; perchè farebbe credere, che non sia anche *ontologico*, il che sarebbe lontano dal pensiero d'Aristotile. Per comprendere in una sola espressione tutte e due le diversità *generiche*, si potrebbe dire, che diverse di genere siano le cose nelle definizioni delle quali non serva da genere un'identica nozione.

(2) Aristotile fa, in questo capo, un tentativo disperato; ed è di concepire la falsità non come suole altrove (De An. III. 6. § 1 seg. ed in Trend. p. 498: Met. IX. 10. 1051. *a*. 34 seg. VI. 4. 1027. *b*. 25: De interpret. 1 16. *a*. 12. ed ivi Waitz. I. p. 326), nella sintesi del giudizio, ma nell'oggetto suo, ne' suoi elementi e nel soggetto che lo pronuncia. Non si potrebbe credere, che abbia voluto solo procacciare di dare un senso alla parola *falso*, come si usa volgarmente: avrebbe dovuto mostrare in questo caso e mostrato come quest'uso si concilii colla vera natura del *falso;* il che non fa punto: anzi accetta gli usi volgari come basi delle sue riflessioni e si contenta a determinargli. Queste riflessioni s'hanno a considerare come l'apparecchio, i primi passi di quello che ha poi pensato e detto altrove su questo soggetto.

La cosa, come oggetto del giudizio, gli pare che si dica falsa di due maniere: o perchè quella sintesi reale che il giudizio enuncia e suppone, sia non abbia luogo, sia non possa aver luogo; o perchè la cosa reale, oggetto della percezione, sia naturalmente percepita altra da quella che è: così l'immagine nel sogno è percepita non solo come immagine reale, ma come cosa reale: il chiaroscuro, non come un alternare di luce ed

plesso o non istà o non può stare: come, per esempio, si dirà che il *diametro sia commensurabile* o che *tu stia a sedere*; di queste due l'una è falsità sempre, l'altra a volte: giacchè così sono *non enti* codeste cose (1). Dell'altra maniera, si dicono *false* tutte quelle cose che sono bensì, ma pure, di lor natura, appariscono o non quali sono o quelle che non sono; le pitture di chiaroscuro, per esempio, e i sogni: giacchè questi sono bensì qualcosa, ma non quello di cui rendono immagine. Adunque, le cose si dicono *false*, o perchè non sono, o perchè l'immagine che rendono è di cosa che non è.

2. La nozione *falsa* è quella che, in quanto falsa, è di cose che non sono. Perciò la nozione è falsa di cosa diversa da quella di cui è vera: per esempio, la nozione del cerchio è falsa del triangolo. La nozione, poi, di ciascuna cosa talora è come unica (quella della quiddità), talora come parecchie;

ombre su un piano, ma come un rilievo. Chi ci pensi un pochino, vedrà da sè, che la falsità non è nell'oggetto del giudizio nè in quello della percezione, ma nel giudizio stesso.

(1) La nozione, la quale, essendo sempre complessa (giacchè dell'entità prime e semplici, non si ha nozione, ma sola intellezione, nella quale non cade errore), si risolve in un giudizio, diventa elemento d'altri giudizii più complessi. Ora, è falsa quella nozione che è messa per predicato d'un'altra, a cui non convenga; e che perciò, in quanto falsa, è un *non ente*, giacchè esprime di qualcos'altro quello ch' esso non è. Se, per esempio, si applicasse la nozione del cavallo a quella della nave; e si dicesse: la nave è un mammifero solipede ecc., la nozione del cavallo sarebbe falsa della nave, esprimerebbe quello che non è in questa, un *non ente*. Di qui si vede, che la nozione falsa si ha a riferire a qualcosa, di cui si falsa: assolutamente, non c'è nozione falsa di nulla. Di fatto, una nozione falsa di per sè sarebbe contraddittoria: ciò è dire non esprimerebbe nulla, quantunque paresse di esprimere qualcosa. Invece, la nozione vera è vera e di per sè e rispetto ad altro: perchè è vera in se di quello di cui è nozione, e può essere con verità predicata di qualcos'altro. Es., la nozione vera dell'uomo è vera dell'uomo e di Socrate: e non solo di Socrate di per se solo, ma di Socrate comunque modificato. Anche, in quanto alle nozioni, sarebbe facile a scorgere, che la falsità consiste sempre in una sintesi, e che Aristotile s'intriga senza bisogno.

poichè una cosa è identica con sè stessa affetta di qualche maniera: Socrate, per esempio, è lo stesso di Socrate capace di sonare. La nozione assolutamente falsa non è nozione di nulla. Perciò era stolida quell'opinione d'Antistene, che di cosa veruna non si possa enunciare altro che la sua propria nozione, unica d'unica: di dove risultava, che non si possa contraddire, anzi neppur dire il falso. Invece, di ciascuna cosa si può enunciare non solo la nozione sua, ma anche quella d'un'altra cosa; e non solo, di sicuro, falsamente, ma anche in certi casi con verità: l'otto, verbigrazia, è doppio,
1025. A per via della nozione del due (1).

3. C'è dunque di nozioni false così. È poi uomo falso, chi maneggia e predilige di simili nozioni: come diciamo false a tutte le cose, che producono falsa immagine. Così si confuta quel ragionamento dell'Ippia, che lo stess'uomo sia falso e vero. Di fatto, ci si piglia per falso, chi può dire il falso; che è chi sa ed ha prudenza: e di più, per migliore chi è cattivo di volontà sua. E raccoglie questa falsità mediante questa induzione: chi può zoppicare

(1) In ogni giudizio complesso si attribuiscono ad un soggetto parecchi predicati; si predicano d'una nozione parecchie altre. Es., Socrate è un uomo, lungo quattro metri, di color giallognolo ecc. Antistene negava che si potesse. Credeva che d'ogni nozione non si potesse predicar altro se non sè medesima: di Socrate, non altro se non *uomo*, di uomo non altro, se non *animal razionale*, e quando si giungesse a nozioni semplici, non se ne potesse dir altro che il nome. Vuol dire che ammetteva solo *giudizii analitici affermativi* risolvibili immediatamente nel principio d'identità ed era nominale: negava i giudizii *analitici negativi*, ed i giudizii *sintetici* a *posteriori*. Vedi Plat. Soph. 251. B. Theaet. 201. E seg. Phileb. 14. C. Arist. El. Soph. c. 17. 175. *b*. 15. seg. Phys. I. 2. 185. *b*. 25. seg. Simpl. Phys. f. 20. Brandis. Gesch. d. Phil. II 1. p. 81. Zeller Ph. d. Gr. 11. p. 115. Hermann. Sokr. Syst. p. 30. Plat. 1. 267. L'Hermann può aver ragione contro il Ritter (Gesch d. Phil. 2. *a*. 11. 133) nel pretendere che Antistene ammettesse soli i giudizii *analitici a priori*: quantunque abbia, di certo, torto a vedere un gran progresso in una dottrina sofistica, esagerazione patente della nozione socratica della scienza.

a posta sua, è migliore di chi zoppica per forza, intendendo per zoppicare l'imitare un zoppo: poichè se uno si fa zoppo a posta, forse anche in questo, come per gli atti morali, il peggiore sarebbe lui (1).

CAPO XXX.

ACCIDENTE.

1. Si chiama *accidente* (2) quello che aderisce a qualcosa; ma quantunque gli aderisca davvero, pure non gli aderisce nè necessariamente nè per il più: per esempio, se uno cavando un fosso per una pianta, trovasse un tesoro. Questo trovare il tesoro è davvero per chi cava il fosso, un accidente: son 1025. A 14.

(1) Si veda l'Ippia minore di Platone. Aristotile negli Etici Nicomachei (VII. 5. 1140. *b*. 22.) osserva, appunto, che la qualità di volontario in un errore aggiunge pregio a chi erra se l'errore è in cosa d'arte, ma glie ne leva se l'errore è morale.

(2) Vedi più giù lib. VI. 2. 3. XI. 8. S'è vista adoperata più su questa nozione dell'*accidente* dove s'è discorso dell'*ente*, dell'*uno*, dell'*identico* per *accidente*. Così lo Zeller (p. 222.) espone brevemente la dottrina d'Aristotile su questo punto. « Aristotile che ha per il primo investigato più esattamente la nozione di *accidente*, con questa parola ha inteso in universale tutto ciò, che può del pari succedere e non succedere ad un *soggetto*, ciò che non è contenuto nella essenza, nè posto dalla necessità dell'essenza di questo, ciò che, quindi, non ha luogo nè necessariamente nè per il solito. Che si deva ammettere qualcosa di simile e non succeda tutto necessariamente, egli lo prova alla prima coll'esperienza universale, e sopratutto con quella dell'atto libero: ma più precisamente poi, trova il fondamento oggettivo dell'accidente in questo, che tutto quello che non ha realità assoluta, ha in sè la possibilità dell'essere e del non essere, o ciò che torna al medesimo, tutto quello che è indeterminato, rende possibili determinazioni contrarie. Da questa condizione del finito deriva, che succedono, entro al suo giro, di molte cose, non contenute nell'operare a norma d'un fine della natura o dell'atto libero: giacchè quest'operare è indirizzato sempre a una conseguenza determinata. Ora, insieme cogli effetti suoi ne vengon fuori di altri, che non si lasciano determinare anticipatamente: e questi formano l'accidentale, che perciò Aristotile dichiara che sia qualcosa che s'accosti al non ente. Che esso non possa essere oggetto di scienza, si ricava, non ch'altro, dalla nozione stessa aristotelica della scienza.

fatti che non s'accompagnano nè si seguono necessariamente, nè chi pianta trova per lo più de' tesori. Ed uno, capace di sonare, potrebb' essere bianco: ma poichè questo non succede nè necessariamente nè per lo più, diciamo che sia un accidente. Di maniera che poichè c'è di cose, che sono ed aderiscono a qualcos'altro, e alcune solo in certi luoghi e tempi, sarà *accidente* quello che è bensì, ma non perchè una tal altra cosa sia o ora o qui. Non c' è però una causa determinata dell'accidente, ma l'è il caso; che è indeterminato. È accaduto a qualcuno di trovarsi in Egina, se non c'è giunto per esserci voluto andare, ma cacciato dalla tempesta o preso da'corsari. S' è prodotto, di certo, ed è l'accidente, ma non in quanto sè, bensì in quanto altro: giacchè la tempesta è stata cagione che quello non andasse dove s'era avviato: e che invece fosse Egina il luogo (1).

(1) « Questo senso è molto diverso dal precedente: giacchè così si chiama accidente tutto quello che quantunque non sia elemento della stessa definizione della cosa, pure se ne ricava e deduce necessariamente. L'esempio solenne (An. Post. I. 4. 13. *b*. 31. 5. 74. *a*. 25 seg. Top. II. 3. 110. *b*. 22. altr.) in Aristotile d'una tal maniera d'accidente è l' uguaglianza de'tre angoli d'un triangolo a due pari: che è una proprietà del triangolo che non serve a definirlo, ma che le aderisce perpetuamente, universalmente e necessariamente. Come la parola greca corrispondente ad *accidente* (συμβεβηκὸς) abbia ricevuto questo significato poco meno che contrario all'altro, si vede da quel luogo degli An. post. I. 1. 1. 24. *a*. 18. « Un *sillogismo* è un discorso, nel quale ammesse alcune cose, per via dell'esser ammesse queste, accade di necessità qualcos'altro ecc. » S'è, adunque, come staccata la nozione del *fortuito*, dell'*a caso* da quella dell'*accadere* (συμβαίνειν); e quest'ultima parola è rimasta ad esprimere la sola nozione di *avvenimento*, di dove è stata trasferita a quelle conchiusioni che vengon fuori, che avvengono a chi deduce da proposizioni ammesse. - Codesta nozione di accidente, Aristotile ora lascia che il lettore la distingua da sè dalla precedente dietro il filo del discorso (III. 2. 997. *a*. 29, 32. IV. 1. 1003. *a*. 25. 2. 1004. *b*. 7), ora la distingue lui stesso aggiungendo la formola *per se* (III. 1. 995. *b*. 20, 25. An. post. I. 22. 23. *b*. 19. 6. 75. *a*. 18. 7. 75. *b*. 1). E poichè questi *accidenti per sè* si contengono in predicati, che s'attribuiscono ad alcune sostanze o a soggetti, e tutto quello che si predica di qualcosa, si dice che

2. Accidente si dice, poi, anche altrimenti: di tutte quelle proprietà, per esempio, che quantunque non constituiscano l'essenza d'una cosa, pure, di per sè, le aderiscono. E questi accidenti possono essere eterni: di quegli altri, invece, nessuno. Se ne discorre altrove [1].

gli *aderisca*, e *passione* s'intende di ogni o qualità o affezione delle sostanze, perciò succede che gli accidenti per sè si chiamino anche *aderenti per sè* o *passioni per sè* (IV. 1. 1003. *a.* 22. VI. 1025. *b.* 12. altr. e al IV. 2. 1004. *b.* 5.) » Così il Bonitz perfettissimamente. Met. p. 278. Chi vuole altro, può consultare Trendel. de An. p. 188. seg. Waitz Org. 71. *b.* 10. 11. p. 302. Biese I. p. 63. not. 1. Ritter. Gesch. d. Phil. 111. p. 122. not. 2.

(1) In qual luogo voglia intendere Aristotile, che abbia parlato o deva parlare (neppur questo è certo) d' una tal cosa, è dubbio: giacchè dimostra in più luoghi (VI. 2. 3. XI. 8. An. post. I. 6. 75. *a.* 18) che gli accidenti non possono nè essere per se nè conoscersi, e invece, gli accidenti per sè siano soggetti alla scienza, cioè dire eterni (vedi III. 2. 99 7. *a.* 5). Bon. Met. p. 279. Schwegler. 111. p 243.

NOTE AL LIBRO QUINTO.

(A) Τοῦτο (sc. *τὸ αἴτιον*) δ'*ἐστιν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ.* 1013. *a.* 29. « In Physicis ante *καὶ ὅλως* comma positum est. Etenim Aristoteles his verbis formalem causam triplicem esse significat; referri enim ad caussam formalem primum eam notionem, quae rei naturam exprimat, *ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι*, deinde eius notionis genera, *τὰ γένη*, i. e. eas notiones, quibus ipsa subordinata est, tum eiusdem notionis, *τοῦ τί ἦν εἶναι*, partes, *τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ*. Huic vero partitioni caussae formalis exemplum interponit, quo notio substantialis eiusque genus illustretur, *οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός*. Intervalli enim diapason notio substantialis continetur in ea ratione, quae inter unum et duo intercedit: haec autem ratio vel proportio subordinata est universali notioni numeri, adverbio enim *ὅλως* fere a speciali notione ad universalem transitur. (Cf. V. 15. p. 1020. *b.* 27, 30. VI. 1. p. 1025. *b.* 5, 1026. *a.* 2 VII, 8. p. 1033. *b.* 26, al. Trendelenb. ad Arist. de an. p. 205). Itaque haec verba *οἷον-ἀριθμός* commatis utrinque distinguenda sunt, cf. *b.* 33. Praeterea, pro *τὰ τούτων γένη* scribendum est *τὰ τούτων γένη*, quod in Metaph. unus codex E, in Phys. omnes exhibent: nam pronomen demonstrativum referri non potest nisi ad *ὁ λόγος ὁ τ. τ. ἦ. ε.* Inde haec existit enunciati conformatio: *τοῦτο δ'ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ*. Distinctionis et interpretationis nostrae veritatem Alexandri auctoritas confirmare potest p. 690. *a.* 13-15. » Bonitz. Observat. p. 70.

(B) *τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος.* 1013. *a.* 32. Un codice, l'Afrodisio e il luogo parallelo della Fisica (II. 3. 194. *b.* 32) hanno *μεταβαλλομένου* in luogo di *μεταβάλλοντος*: e come si vede, gli ho seguiti. Di fatto, il *μεταβλητικὸν*, *quello*, cioè dire, *che*

ha l'attitudine d'indurre un cangiamento, si riferisce al μεταβάλλον, che è ciò che attualmente cagiona il cangiamento, come la potenza all'atto: ora, la prima non è punto causa efficiente, ma causa materiale del secondo; di maniera, che, ad arrecarla qui ad esempio di una causa efficiente, sarebbe uno sproposito. Per questo però non s'è obbligati a leggere collo stesso codice μεταβάλλον in luogo di μεταβλητικόν. Aristotile stesso dice più giù (1014. *a*. 7), che tutti i generi di cause si possono intendere o potenzialmente o in atto: e perciò, nell'uno de'due esempi generali che allega qui, la causa efficiente è espressa come attuale (τὸ ποιοῦν), nell'altro come potenziale. Le più volte è facile di capire la genesi di queste varianti de'codici. Aristotile ha scritto τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβαλλομένου. A uno, è paruto che la potenza attiva di produrre mutazione non si riferisca immediatamente, se non all'atto del produrla, ed ha corretto μεταβαλλομένου in μεταβάλλοντος: a un altro, che l'effetto attuale della mutazione, espresso in μεταβαλλομένου, richiedesse una causa efficiente attuale, ed ha corretto il μεταβλητικὸν in μεταβάλλον. Così ne'varii codici son rimasti i varii pezzi del vero. Bisogna rimettergli insieme: e per lo più la lezione vera è quella che dà la ragione sufficiente di tutte le false, che n'hanno pigliato il posto a mano a mano.

(c) Καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους· οἷον τῆς ὑγείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα. πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκα ἐστι, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα, τὰ δ'ἔργα. 1013. *a*. 35. *b*. 3 Ho tralasciato ὄργανα nel primo luogo: ci ho una ragione evidente, ma autorità, davvero, nessuna. Aristotile distingue le cause finali in dirette ed indirette; di queste seconde porta parecchi esempii, come ho mostrato nella nota a piè di pagina. Poi riassume tutte queste cause indirette sotto due nozioni generali di operazioni che si fanno, e d'istrumenti che si adoperano per giungere al fine: e tra gli esempii allegati il dimagrire e il rinettarsi sono operazioni, le medicine instrumenti. Ora, se questa parola *instrumento* deve servire ad esprimere un concetto generale sotto il quale si vuol raccogliere un' intera specie di cause indirette, come si vorrà credere che sia adoperata due righi più su, per indicare solo una parte di quella specie, di cui due righi più giù le si fa esprimere il tutto? Mi parrebbe una negligenza nè scusabile nè da supporre neppure. Ma come mai quella parola ὄργανα s'è cacciata lì in mezzo? È tanto più difficile a dirlo che nel luogo

parallelo della Fisica (II. 3. 195. *a.* 1) ci si trova tal quale. Ma però lì c'è una varietà nella disposizione delle ultime parole del periodo, che pare la stessa di quella del testo dell'Afrodisio, ed è confermata da un codice (φ) in questo luogo della Metafisica. Invece di *τὰ μὲν ὄργανα, τὰ δ'ἔργα* vi si legge *τὰ μὲν ἔργα, τὰ δ'ὄργανα.* Ora, posto che sia questa la vera e primitiva disposizione è agevole a capire come un copista frettoloso abbia trasportato dalla fine del periodo a quella del primo membro la parola *ὄργανα*, e sia poi restata nell'un luogo e nell'altro. Come poi sia potuto succedere lo spostamento di quell'ultime parole, non è difficile a capire, chi badi alla simiglianza delle prime sillabe delle due parole *ὄργανα-ἔργα.*

(D) *Καὶ ἀλλήλων αἴτια* 1013. *b.* 9. Nella Fisica (ib. 195. *a.* 8) sono messe avanti a *καὶ ἄλλ.* queste altre tre paroletto - *ἔστι δέ τινα.* Un codice (φ) e l'Afrodisio le leggono anche qui; e di certo ne risulta più chiaro il senso. Perciò quantunque la lezione del testo della Metafisica possa stare, ho tradotta quella della Fisica, la quale anche al Bonitz (Obs. p. 72) par migliore e più verisimile.

(E) *Τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς.* 1013. *b.* 14. Il Bekker e il Brandis, forse dietro alla maggior parte de'codici, hanno levato via *τοῦ πλοίου*, che hanno l'Aldina e la Silburgiana e il testo della Fisica e due codici e il trad. antico e il Bessarione e l'Argiropulo; e di cui il senso o non può o di certo può far senza a mala pena. Perciò l'ho, traducendo, rimesso nel testo: tanto più, che non è difficile a capire come sia potuto rimanere nella penna a' copisti. Vedi il Bonitz. l. c. p. 72.

(F) *Τὰ δ'ἄλλα ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων.* 1013. *b.* 25. Ometto l'*ἄλλα*. Vedi il Bonitz. Obs. p. 72. L'antico trad. latino e il Bessarione l'hanno: ma l'Argiropulo, dietro l'Afrodisio, l'omette.

(G) *Λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν, προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου* 1013. *b.* 31. Nel testo della Fisica (195. *a.* 29) la virgola sta dopo *πολλαχῶς*: e al Bonitz (Obs. p. 69) e poi allo Schwegler (p. 194) par meglio. Credo che la virgola non s'abbia a mettere in nessun luogo. S'interpreti giusto e mi si darà ragione. Aristotile ha distinte le varie specie delle cause; ora vuol distinguere i varii modi di ciascuna specie. Per annoverare questa pluralità di modi comincia con quella che si genera in ciascuna specie per via della maggiore o minore generalità in cui la causa è concepita; pluralità

che aveva già accennata nel novero e nella distinzione delle specie delle cause (§ 2). Appunto questa pluralità vuole indicare col λέγεται αἴτια πολλαχῶς: e non già punto, come crede il Bonitz (l. c.), quella stessa pluralità specifica e fondamentale della quale ha discorso finora. Di maniera che questo periodo non s'ha come a dividere in due parti, e ad interpretare: *oltre al dirsi cause in più sensi, ci sono anche più cause della stessa specie anteriori e posteriori* ecc.; ma invece bisogna intendere che ci sia indicata sola questa pluralità modale, prima in genere, e poi in una sua forma particolare, che è quella d'anteriorità e posteriorità. E questa appunto, chi ci badi bene, è l'interpretazione dell'Afrodisio (691. *a.* 41) e di Simplicio (350. *b.* 21). Perciò, la virgola non s'ha a mettere nè dopo πολλαχῶς, che è determinato da προτέρως ed ὑστέρως, nè dopo ὁμοειδῶν, che è retto da ἄλλο; nè dopo ὑστέρως, che regge ἄλλου. Il senso risulterebbe chiaro se fosse scritto: λέγεται γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοειδῆ αἴτια πολλαχῶς, οἷον προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου. Ma la peculiarità dello stile d'Aristotile sta appunto nell'intrecciare insieme così intimamente la nozione generale con quelle particolari, che la specificano, e conforme a cui si realizza.

(H) Vedi il Bonitz obs. p. 70. che ha spiegata molto bene la ragione e la punteggiatura di questo periodo.

(I) Ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πρότερον καὶ ἐγγύτερον. 1014. *a.* 4. Leggo πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον, com'è nel testo della Fisica (195 *b.* 12.) Vedi sempre il Bonitz. Obs. p. 73. Il Casaubono ha fatto il primo questa correzione.

(L) Παρὰ πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς, τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ'ὡς ἐνεργοῦντα. 1014. *a.* 7. « Non id agit Aristoteles ut discrimen proponat, quod exsistat *praeter* omnia ea quae antea significavit, sed quod *ad omnia* pertineat. Exstinguenda igitur praepositio παρὰ, quae deest in Phys. p. 195. *b.* 3. codd. omnibus, praeter unum cod. I, cuius corruptela in Metaphysicis latius videtur serpsisse. Alexander ad h. l. quod scribit p. 691. *b.* 17. ἐκτίθεται δὲ τρόπου διαφορὰν ἐν τοῖς αἰτίοις καθολικὴν legisse videtur πάντα, non παρὰ πάντα. » Bon. obs. p. 73.

(M) Ὁμοίως δὲ λεχθήσεται καὶ ἐφ'ὧν αἴτια τὰ αἴτια τοῖς εἰρημένοις, οἷον τοῦδε τοῦ ἀνδριάντος ἢ ἀνδριάντος ἡ ὅλως εἰκόνος καὶ χαλκοῦ τοῦδε ἢ χαλκοῦ ἡ ὅλως ὕλης. 1014. *a.* 11. Nel testo della Fisica (195. *b.* 8) in luogo di ἢ è scritto ἡ in amendue i luoghi. ed è la lezione vera, approvata dal Fonseca e seguita dall'ant. traduttore latino e dal Bessarione e dall'Argiropulo.

(N) Ἔτι ὡς ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. 1044. *a*. 19. - Phys. p. 195. *b*. 16. πάντα δὲ ἢ ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. « Quoniam discrimen potentiae et actus non ita accedit ad reliquas caussae diversitates ut iis coordinatum sit, sed omnes complectitur et ad omnes pertinet, unice apta est lectio πάντα δέ, et e Physicis probata et Alexandri auctoritate confirmata p. 692. *a*. 24. » Bon. obs. p. 74.

(O) Εἷς γάρ ἐστι λόγος αὐτῶν. 1044. *b*. 10. Un cod. (A^b) ed Alessandro leggono οὐ γάρ κ. τ. λ.: lezione che ragionevolmente è parsa migliore al Brandis, allo Schwegler (p. 197) e al Bonitz (Met. p. 228). Di fatto, non è punto un privilegio de' sommi generi di avere una nozione o definizione una: anzi è cosa comune a tutte le definizioni di sostanze (III. 3. § 7. 998. *b*. 12). Invece, con οὐ γάρ ἐστι κ. τ. λ. si darebbe una buona ragione, non c'essendo definizione de' sommi e semplicissimi generi, perchè ogni definizione richiede un genere ed una differenza specifica e perciò suppone una moltiplicità e una composizione nel definito (VIII. 3. 1043. *b*. 28).

(P) Ho omesse qui alcune parole, il cui senso non è certo, e che ad ogni modo non avrebbero applicazione se non alla parola greca φύσις. Eccole: οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ ν. 1044. *b*. 17. Il Bonitz (Met. p. 228) le commenta così: « Primum quidem φύσις appellatur rerum naturalium generatio: hunc in modum si usurpatur vocabulum, servata propria ac primaria vi nominis verbalis per terminationem - σις formati, ipsam actionem τοῦ φῦναι significat. Et hanc quidem nominis verbalis indolem Aristoteles indicare videtur, quod scribit οἷον εἴ κ. τ. λ. Exspectes enim ex communi horum nominum analogia (φρονήσω-φρόνησις, ποιήσω - ποίησις), quum futurum φύσω productam habeat vocalem, eandem etiam in nomine verbali φύσις produci; revera productam fuisse priorem nominis φύσις vocalem ubi hac vi usurpatur, Aristotelicis verbis οἷον εἰ κ. τ. λ. temere abusus contendere non dubitat Schwegler. » - In quanto al senso d'ἐπεκτείνειν, vedi Arist. Poetic. 21. 1458. *a*. 1.

(Q) Ταὐτὸ γὰρ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον καὶ μουσικὸς καὶ δίκαιος Κορίσκος. 1045. *b*. 18. sq. « Ad textum constituendum quod attinet, post μουσικόν e commentario Alexandri p. 321. 17. (Bekk. 696. a) addendum est ἕν, quod ad sententiam necessario requiritur et ex superioribus verbis vix potest repeti. Sed idem ἕν deinde facile suppletur ad verba proxima καὶ τὸ μουσικὸν καὶ

τὸ δίκαιον. Ex eodem commentario Alexandri deinde ante δίκαιος addidi καί. Hoc enim dicit Aristoteles: nihil differt utrum dicas Coriscum et eruditionem idem esse, an Coriscum esse eruditum, et utrum eruditionem et iustitiam unum esse dixeris an Coriscum dixeris eruditum esse et eundem iustum. Nimirum τὸ ἓν κατὰ συμβεβηκός nihil aliud significat, nisi accidens praedicari de subiecto. » Bon. Met. p. 234. - Non devo scusarmi d' usare così di frequente le parole stesse del Bonitz; mi parrebbe disonesto di fare altrimenti. Le sue congetture critiche non possono essere nè più acute nè esposte meglio.

Così quì come altrove ho creduto, per non intralciare troppo il testo, di allontanarmene in una cosa di verun momento. Dove io scrivo *abilità* ed *abile*, avrei dovuto scrivere, per esser fedele, *abilità musicale* ed *abile in musica*. Basti averlo detto.

(a) Ὅτε δὲ τὸ ἄνω γένος ὃ ταὐτὸν λέγεται, ἂν ᾖ τελευταῖα τοῦ γένους εἴδη, τὰ ἀνωτέρω τούτων, οἷον τὸ ἰσοσκελὲς καὶ τὸ ἰσόπλευρον ταὐτὸ καὶ ἓν σχῆμα, ὅτι ἄμφω τρίγωνα· τρίγωνα δ' οὐ ταὐτά. 1016. a. 29. Sfido a cavare da queste parole un altro senso da quello che n'ho cavato io, e che, del resto, è lo stesso di quello che ne cava l'Afrodisio (697. a). Ma appunto, perchè ci si possa ritrovare, bisogna leggere coll'Afrodisio τὸ ἀνωτέρω: e tenerlo per un'apposizione a τὸ ἄνω γένος. In quanto all'ὅ avanti a ταὐτὸν non vedo punto la necessità di levarlo via col Bonitz (p. 236): e poichè tutti i codici l'hanno, ci resti pure; con l'ὅ diventa più necessaria e perciò più legittima e naturale l' apposizione di τὸ ἀνωτέρω.

(b) Μάλιστα ταῦτα ἕν. καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι· 1016. b. 3. Bisogna punteggiare altrimenti: una *virgola* dopo l'ἕν, e il punto dopo οὐσίαι. Così fanno l'Afrodisio (698. a. 33), l'ant. trad. latino, che pare leggesse οὐσίᾳ, e il Bessarione.

(c) Ἐπεὶ. 1016. b 11. L'ant. trad. ha letto ἔτι: e così il Bessarione. L'Afrodisio che leggeva ἐπεὶ nel suo testo e che ci trovava il bandolo supponendo che mancasse un' apodosi a tutto il periodo, pure congetturava, che s'avrebbe dovuto leggere ἔτι. La congettura non può non parere probabile, a chi considera le buone ragioni colle quali il Bonitz (Obs. p. 100) dimostra quanto sarebbe strana qui una simile ellissi. Aggiungi che l'Aldina e la Silburg. hanno ἔτι ἐπεὶ: ed un codice (T) ha solo ἔτι. Tutto questo, mi pare, che basti per una correzione così leggiera e mite contro l'Asclepio e lo Schwegler che sostengono l'ἐπεὶ; se gli avessi seguiti, avrei dovuto aggiungere di mio parecchie parole.

(υ) Τὰ δὲ τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι λέγονται. 1017. a. 6. S'ha per forza a legger λέγοντας, a dispetto de' codici del Bekker. Vedi il Bon. Obs. p. 60 e Met. p. 239. La correzione appartiene a'traduttori latini; ed è stata accettata nel testo dal Silburgio, dal Fonseca, dal Casaubono, dal Bonitz e dallo Schwegl. (111. p. 210).

(ν) Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλα ψεῦδος. ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως. 1017. a. 31. In luogo del punto dopo ψεῦδος, s'ha a mettere una virgola, come fa l'Afrodisio (701. a. 5), e come vuole il senso. L'avea visto da me, ma il Bonitz (Obs. p. 89) l'avea già osservato da un pezzo: e Dio ne lo rimeriti.

(ξ) Το δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος ὅτι ψεῦδος. 1017. a. 35. I codici e l'edizioni hanno così: ma il senso richiede σύμμετρος, come, secondo ha osservato il Casaubono, s'ha a leggere nel commentario dell'Afrodisio (704. a. 15), e come ha qui stampato il Bonitz. Di fatto, con queste parole « Aristoteles exemplum affert, quo illustretur per negativam copulam οὐκ ἔστι significari aliquid tamquam falsum. At ut recte se habeat hoc exemplum, non *universam* enunciationem falsam esse oportet, quae quidem est huius enunciationis ratio ut nunc legitur, sed *eam partem* enunciationis, cui negativa copula οὐκ ἔστιν adiicitur. Itaque ex ipsa sententiae ratione apparet pro ἀσύμμετρος scribendum esse σύμμετρος: τὸ δ'οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος, h. e. si quis dicit lineam diagonalem quadrati non esse rationalem ad latus quadrati, significat eum falli, qui rationalem esse (ἡ διάμετρος σύμμετρος) opinatur ». Bon. Obs. p. 89. Vedi V. 12. p. 1019. b. 23. 29. p. 1024. b. 17. ed Aless. 704. a. 13.

(ο) Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν, τὸ δ'ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τοίτων. ὁρῶν τε γὰρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει (ῥητῶς) ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ. 1017. b. 1. Che vuol dire quel ῥητόν? Ne' codici dell' Afrodisio mancava o δυνάμει ο ῥητόν: e ῥητόν, dice lui, si può tenere per un equivalente di potenziale: ὅτι ῥηθῆναι μὲν ἀληθές ἐστιν, οὐ μὴν καὶ ἔστιν ἤδη. (704. a. 20); ch'è anche il parere d'Asclepio (704. b. 10). Anche quest'ultimo però avea visto de'codici ne' quali il ῥητὸν mancava; ed ora nel cod. E mg. sta appunto scritto τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ'ἐντελεχείᾳ. E l'ho seguito; come più giù ho seguito il cod. A^b omettendo il ῥητῶς. Giacchè quantunque non sappia spiegare meglio del Bonitz come codeste due parole si siano potute

introdurre nel testo, non so però neppure capire, cosa ci stiano a fare. I trad. latini si son provati a dar loro un senso: ma chiunque paragona col testo le traduzioni dell'antico, del Bessarione, del Perionio, del Nifo, vedrà di per se, che non solo il senso che si caverebbe dalle loro parole, non varrebbe nulla, ma che, di giunta, non equivarrebbe al testo.

(z) *Καὶ τὸ ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον· καὶ (τὸ) ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν.* 1017. *b.* 2. Ho tradotto come non se ci fosse articolo davanti ad *ἐπίστασθαι* e ad *ἠρεμοῦν* e fossero l'uno e l'altro predicati di *φαμὲν εἶναι*. Il Bonitz (Met. p. 242) vorrebbe appunto correggere e scancellare i due *τό*; forse sarebbe meglio: ma ci ha un verso di mantenergli al loro posto. Così l'*ἐπίστασθαι* come l'*ἠρεμοῦν* potrebbero essere soggetti: e sottintendersi *ἐστι* all'uno e all'altro. La frase riesce meno acconcia, di certo: ma non perciò meno Aristotelica.

(*α*) *Ὡς φασί τινες.* 1017. *b.* 19. Io ho trasportato queste tre parolette al verso 17, dopo l'*ἔτι*. Come il testo sta, parrebbe che questa peculiarità di certuni stia nel pretendere, che non ci potrebb'essere corpi senza superficie, e che invece sia comune a'filosofi di tutte le scuole di chiamare essenze le entità matematiche. Ora, appunto il contrario è il vero. Non ci ha veruno, che neghi che senza superficie non ci sarebbe corpi; e invece, il senso stesso che si dà all'*essenza* in questo §, proprio de'Pitagorici e de'Platonici, non è ricevuto da Aristotile come quello che si fonda sopra una dottrina falsa nel parer suo. Perciò, quand'anche l' *ὥς φασί τινες* s'avesse a lasciare dove sta, dovrebbe sempre intendersi come appartenente a tutto il periodo e non a quello inciso particolare, a cui pare d'appartenere. L'Afrodisio (p. 702. *a.* 25), in vero, procaccia di dare un senso al *λέγουσι τίνες* (così legge), appropriato al posto dove si trova ora nel testo: ma, oltre che vacilla tra due sensi e non si risolve, son sicuro, che chi consideri attentamente le due sue interpretazioni, non gli parranno buone nè l'una nè l'altra.

(*β*) *Καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα, οἷον αἱ γενέσεις καὶ αἱ φθοραί· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται, ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει· διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται.* 1018. *a.* 21. seg. Queste parole sono da Aristotile aggiunte all'enumerazione delle quattro specie d' opposti che riconosce e distingue sempre.

contraddittorii, *privazione* ed *abito*, *contrarii* e *relativi:* e servono a dare una nozione più piena della seconda e terza specie di opposizione. Ma perchè aggiungerle? Perchè non contentarsi di quella solita distinzione astratta e scientifica? Per la natura di questo libro, nel quale le distinzioni de'sensi sono prima proposte nella maniera più vicina all'uso volgare, e poi ridotte con più o meno felicità ad esattezza scientifica. Se s'avesse a fare un dubbio, dovrebbe cadere non sulle parole messe a capo di questa nota, ma su quelle che le precedono. Se non che ogni dubbio è più sottile del bisogno. Non è sempre necessario nè sempre possibile di capire, il perchè un autore abbia sviluppato un suo concetto d'una maniera piuttosto che d'un'altra. Potremmo pretendere che quella maniera qualunque ci fosse accennata chiaramente: ma con Aristotile, le più volte, la pretensione è vana; ch'è il caso di questo luogo. Giacchè, quando avesse pure voluto chiarir meglio alcune delle specie d'opposti, doveva pur fare intendere a quale di quelle specie si riferivano i suoi schiarimenti, e non obbligarci a indovinarlo. Comunque sia, si può forse dire, che si sia contentato d'esprimersi con così poca distinzione, perchè dalla descrizione esatta e minuta de'contrarii che segue, si sarebbe potuto facilmente riconoscere, a quali opposti si riferiscono le parole in discorso. Di fatto, chi paragoni il § 2° al 1° vedrà senza un dubbio che gli estremi delle generazioni e delle corruzioni sono appunto i contrarii: come le qualità non recettibili a un tempo nella stessa cosa sono così le contrarie, come quelle indicanti *privazioni* ed *abito*.

Di tutto questo ci dobbiamo servire a correggere il testo. Il Bonitz ha voluto levar l'*οἷον* avanti ad *αἱ γενέσεις*; in un codice (A^b) davvero e nell'Afrodisio manca: il Brandis (Aristot. p. 440. n. 580) gliene acconsente. « Neque enim, così ragiona il Bonitz (Met. p. 246), in generationem vel corruptionem neque ex generatione vel corruptione quidquam mutatur, ut hi extremi sint fines ac termini mutationis, sed generatio et corruptio ipsam potius mutandi viam significant ». Vero: ma non è punto necessario, per via dell'*οἷον*, di dire che *γενέσεις καὶ φθοραὶ* sia un *soggetto* opposto ad *ἔσχατα ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ*. A me pare, che *γενέσεις καὶ φθοραὶ* sia il soggetto d'un verbo sottinteso, *εἰσὶν*, il cui complemento sia *ἔσχατα ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ*; di maniera che tutta la frase ha quel senso che avrebbero le seguenti parole: *ἀντικείμενα εἰσὶν τὰ ἔσχατα ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ εἰσὶν αἱ γενέσεις καὶ φθοραὶ*. L'*οἷον*, appunto, si mette talora avanti ad alcuni nomi,

soggetti o predicati d'un verbo, per indicare, che quello che esprimono, non è il soggetto ed il predicato in tutta la sua estensione, ma solo una sua parte, presentata ad esempio e come un caso del tutto. Così in questo luogo l'*οἷον* indica che i moti di *generazione* e di *corrompimento* si fanno tra i due contrarii, come tra' due loro estremi, ma non son però i soli a farsi così: giacchè anche i moti d'*alterazione* (V. 9. § 5. 1048. *a*. 17), e d'*aumento* e *diminuzione* si fanno del pari tra estremi contrarii. In somma l'*οἷον* mostra che il soggetto espresso non adegua tutta l'estensione del predicato, ma n'indica una sola parte.

Se però non mi bisogna correggere in questo luogo, trovo necessario di farlo più giù. L'Aldina e la Silburg. invece di *διὸ ἐξ ὧν*, leggono *διὸ καὶ ἐξ ὧν*: e mi pare la lezione vera. Aristotile ha detto, che sono in una relazione d'opposizione tutte le qualità non recettibili a un tempo nel medesimo oggetto, e sia esse stesse, sia le ultime da un capo e dall'altro, nelle quali le prime si risolvono; cioè dire, tanto le contrarie intermedie, quanto le estreme. (IV. 7. § 2. 1011. *b*. 29. X. 4. 1055. *a*. 3. seg.) Porta per esempio delle prime il bruno e il bianco. Questi due colori non possono appartenere alla stessa cosa: niente può essere bruno e bianco insieme. Ora, se s'ammette, che per il solo fatto che non possono esistere insieme, s'hanno a tenere per opposti, se ne potrà conchiudere che il *nero*, il quale non è come il *bruno*, solo un contrario intermedio, ma di più un contrario estremo del *bianco*, deva anche essere *opposto* al *bianco*. Se, invece, non s'ammette che il *bruno* sia opposto al *bianco*, non si potrà concludere, senza altra ragione, che dal non poter essere il *bruno* e il *bianco* in una stessa cosa, risulti che il *nero* sia opposto al *bianco*. Ora, se si tralascia il *καὶ*, si conchiuderebbe a questa seconda maniera; se non s'omette, alla prima. È adunque evidente, che bisogna che il *καὶ* ci sia: e che il periodetto s'ha a intendere come se fosse scritto; *φαιὸν καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐκ ὑπάρχοντα ἀντικείμενα ἐστὶν· διὸ καὶ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται*. Così Aristotile comincia dal dire, che quelle qualità sono opposte, sia *αὐτὰ*, sia *ἐξ ὧν*; e finisce col dire che sono appunto opposte e *αὐτὰ* e *ἐξ ὧν*. Altrimenti finirebbe col conchiudere che siano opposte solo *τὰ ἐξ ὧν*: cioè dire, col contraddirsi. Quanto sarebbe poco verisimile una tale sconnessione, risulta evidentissimamente dalla maniera di scusarla del Bonitz: « Aristoteles licet ab initio optionem det, utrum

praeferre malis, deinde tamen ubi dicit, διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται, eo potius inclinat, ut extremos, quam ut medios colores oppositos inter se esse dicat. (Met. p. 247). » Chi se ne persuade?

Si vede finalmente da quello che si è detto, che un'altra correzione dello Scaino (p. 203), il quale, a fine d'avere due contrarii intermedii, voleva leggere γλαυκὸν in vece di λευκὸν, è di certo ingegnosa, ma si può risparmiare.

(γ) Τὸ ἐγγύτερον ἀρχῆς 1018. *b.* 10. Il Bonitz, seguendo l'Afrodisio, ha cambiato il τὸ in τῷ; correzione tradotta da me.

(δ) Ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἕτερον. 1019. *a.* 16. E qui e più giù (§ 2. *a.* 20. § 5. *a.* 35 - § 13. 1020. *a.* 2, *b.*) ho preferita la lezione dell'Afrodisio ἢ ἢ in luogo dell'ἢ solo. È appunto quella dell'Ald., della Silburg. e di Bessarione. Vedi Schwegler III. p. 224. e Bonitz Met. p. 253. Correggendo così, si cansa un' acuta obbiezione dell'Alense, che alla dottrina Aristotelica che la potenza attiva « sit in alio quatenus aliud » (come si doveva interpretare coll'antica lezione), obbiettava, che « qui amat, idem est simul amans et amatum. » Scain. p. 209.

(ε) Τὸ δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον λεχθήσεται τὸ ἔχον κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς (καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι ἐν ἑτέρῳ) ἢ ἕτερον. 1019. *a.* 35. La punteggiatura non può stare così; si deve scrivere ἢ ἢ in luogo dell'ἢ, e non disgiungere le due parti d'una formola unica. Perciò, la parentesi si deve chiudere dopo τι: e nelle parole καὶ-τι riconoscere la ragione dell'avere aggiunto μεταβολῆς a κινήσεως. Vedi l'Afrod. 710. *b.* 25.

(η) Ὅτε μὲν δὴ τὸ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἑστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι. 1019. *b.* 6. Ho letto τῷ e τῷ coll'Afrod., l'Ald., la Silburg. e Bessarione. La lezione del Bekker e del Brandis quantunque conforme a' codici e non disperata per il senso, pure non s'accomoda così bene colla frase che segue, nè fa egualmente spedito il corso del ragionamento. Vedi il Bon. Obs. p. 48.

(θ) Εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῶ ἔχειν ἂν εἴη τι, ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν, ὥστε τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατόν, καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν. 1019. *b.* 5-10. Cade il maggior dubbio sulle parole ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. L'Afrodisio (711, *a.* 26. seg.) commenta così: εἰ οὖν ἕξις τις καὶ ἡ στέρησις, καὶ τὰ εἰς τὰ χείρω μεταβάλλοντα τῷ ἕξιν τινὰ καὶ δύναμιν ἔχειν μεταβάλοι ἄν. εἰκὼν δὲ τοῦτο ἐπιφέρει, ἢ εἰ μὴ εἴη ἕξις τις ἡ στέρησις, ὁμωνύμως ἂν εἴη δυνατὰ τὰ τε πρὸς τὸ βέλτιον μεταβάλλοντα καὶ τὰ εἰς τὸ χεῖρον. τὰ μὲν γὰρ τῷ ἕξιν ἔχειν, τὰ δὲ τῷ ἑστερῆσθαι ταύτης τῆς ἕξεως. Il commento

non si applica, di certo, al testo che abbiamo noi: una traccia forse di quello dell'Afrodisio si conserva nella lez. del cod. A^b (*εἰ δὲ μὴ τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχὴν ἐστι δυνατὸν ὁμωνύμως*), ma sola una traccia, e tale che, a seguirla, ci si sperde anche più. Di fatto, a me non pare, che le qualunque parole che leggeva l'Afrodisio tenessero il posto di quelle che esaminiamo; ma bensì che fossero collocate dopo *στέρησιν*: e valessero una conferma di quelle che le precedevano, poggiata sopra la prova indiretta, che, se non s'ammette che la potenzialità del peggio sia un abito anch'essa, quantunque un abito d'una privazione, *potenziale* avrebbe due sensi, affatto diversi, l'uno equivoco coll'altro, di maniera che, quando si dicesse, *potenziale a non corrompersi*, s'adopererebbe nell'uno di questi due sensi, quando invece *potenziale a corrompersi*, nell'altro. È vero, che Aless. commenta le tre ultime parole « *εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν* » dopo le altre; ma non perciò doveva leggerle dopo: e di certo, chiunque vede, che hanno che fare più colle parole del testo che ci restano e che avrebbero preceduto, che non con quelle che secondo me ci mancano e dovevano seguire. (Noterò di passaggio che nel commento dell'Afrodisio, l. cit. v. 35, si deve leggere *μὲν* e non *μὴ*: si confronti il Sepulv. p. 93. v.). Chi si vuol persuadere, come tutto quello ch'io dico è vero, legga la traduzione dell'Argiropulo: il quale avendo in una parte, in quanto alle parole *ὁμ - ὄν*, calcato il commentario dell'Afrodisio, non s'è però accorto che, accettando quel testo che ne risultava, bisognava mutar l'ordine de' periodi. Eccola: « Quod si privatio aliquo modo sit habitus, universa possibilia propterea quod habent, nimirum aliquid erunt: sin vero non sit, aequivoce possibilia erunt. Quare possibile quippiam est partim ex eo quia habitum aliquem atque principium habet, partim ex eo quia privationem habet huiusce, si fit ut privatio habeatur ». Ciascuno vede da se, che le parole « quare - habeatur » devono precedere « sin - erunt » se si vuole che il senso corra: giacchè si connettono immediatamente colla prima parte del periodo « quod - erunt ».

Adunque, il testo dell'Afrodisio aveva più parole del nostro, cioè, un altro periodo dopo *στέρησιν*. Ma codesto non vuol già dire che il nostro sia mancante: potrebbe essere, che il dippiù di quello dell'Afrodisio fosse stato un' interpolazione. Quale scegliere de' due partiti? A me piace il secondo, ma non posso, già s'intende da se, dargli altro fondamento che di congetture. Dav-

vero, cosa aggiungerebbero quelle parole di più? Se non s'ammette, direbbero, che la privazione sia un abito, *potenziale* s'userebbe *equivocamente*. Ebbene s'usi: dove sta il male? E poi gli è falso, giacchè ci correrebbe analogia, e non *equivocità* tra due sensi, secondo la terminologia usata da Aristotile al § 1, del 2° cap. del l. 4°. Se non si vuol adunque intendere falsamente bisognerebbe ammettere, che in quelle parole di cui ci rende conto l'Afrodisio ὁμώνυμον valesse *analogo* e non *equivoco*; fosse, ciò è dire, usato, non con quella proprietà di senso che gli attribuisce Aristotile, ma con quella maggior estensione che, come ho mostrato nella n. 3 del § 4 dello stesso capo, ha presso alcuni de'suoi Scoliasti ed i Neoplatonici. E chi dalle ragioni dette lì non si volesse lasciar persuadere, confronti il sunto che fa Alessandro Afrodisio (Bek. 545. *a*. 19 seg.) de'cap. 2° e 3° del 1° della Fisica col testo stesso d'Aristotile.

È anche più chiaro, che ὁμωνύμως non sarebbe usato propriamente in quelle parole che esaminiamo: ὁμ - ὄν. I sensi dell'ente - Aristotile l'ha detto nel 2° del IV esplicitamente - conservano un' *analogia* tra loro, e non sono già *equivoci*. Aggiungi che c'è altre ragioni, oltre questa, per credere interpolate queste parole: in primo luogo, la varietà con cui son lette ne' varii codici: poi, l'impossibilità, comunque si leggano, di connetterle nè per il senso nè per la grammatica con quello che le precede e che le segue: la nettezza che ne risulta al ragionamento, se si levano via; infine l'essere evidentissimo, che sono state appiccicate lì per interpretazione dell'*εἶη*. Queste ragioni mi son parse sufficienti per levarle via: chi non gli paressero, le rimetta al posto, e si serva di questa nota per capirle.

(λ) Τὸ ἄπαξ. 1020. *b*. 8. Leggo ὃ ἅπαξ col trad. ant. e il Bessarione. Dell'Afrodisio non si può dir nulla: l'Argiropulo ha la volgata. Il Bon. stampa ὃ.

(μ) *Πέρας λέγεται τὸ ἔσχατον ἑκάστου καὶ οὗ ἔξω μηθὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου καὶ οὗ ἔσω πάντα πρώτου καὶ ὅ ἂν ἦ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἑκάστου. τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις καὶ οὐκ ἀφ' οὗ, ὁτὲ δὲ ἄμφω καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὅ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* 1022, *a*. 4-9. Tutta la punteggiatura di questo luogo è sbagliata: mi basta avvertirne chi confronta la mia traduzione col testo. Risulta dalla mia stessa traduzione di che maniera si deva punteggiare. In molti altri luoghi si troverà più o meno cambiata la punteggiatura, come per es. al § 4 del cap. XXV: ma non

importa di notargli tutti, giacchè son cose di cui ciascuno può capire da sè la ragione e trovare i motivi.

(ν) Ἓν μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ'αὐτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ. 1022. *a*. 25. sq. L'ant. trad. e il Bessarione omettono καθ'αὐτὸν Καλλίας: e così fanno le antiche edizioni e la più parte de' codici: l'ha solo l'A^b. Di Aless. Afrodisio (p. 723. *b*. 11) si può dubitare, se lo leggesse o no, non c'essendo modo di discernere se le sue parole siano una parafrasi, o la copia d'un testo che avesse davanti. Di certo, Argiropulo, che corretto dal Sepulveda, procaccia di riprodurre il testo dell'Afrodisio, non si divaria dagli altri. Comunque, se s'ammette che nelle parole dell'Afrodisio c'è la traccia d'un testo diverso dal nostro, bisognerebbe ammettere, che in questo testo ci fosse καθ'αὐτὸν in luogo di καθ'αὐτὸ, e mancasse τὸ τ. ἦ. ε. K. Ne ritraggo, che non si può a dirittura covrire dell'autorità dell'Afrodisio la lezione dell'A^b, del Bekker, del Brandis e del Bonitz; e che essendo pure probabile che l'Afrodisio non leggesse del tutto come sta nel testo volgato, e un fatto, che i codici variano, si resta liberi di rifare il periodetto nella maniera che richiede il senso. Ora, a me pare evidente che avrebbe dovuto essere scritto così: ἓν μὲν γ. καθ'αὐτὸ τ. τ. ε. K., οἷον ὁ Καλλίας καθ'αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ. Di fatto, se propone in generale un senso del *per se*, bisogna pure che nell'esempio si riscontri un caso di quel senso generale. Ora, sia colla volgata (ὁ Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ), sia col testo Bekkeriano (ὁ Καλλίας καθ'αὐτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ), e colla supposta lez. Afrodisiana (ὁ Καλλίας καθ'αυτὸ Καλλίας), l'esempio o non si riscontra punto o a mala pena coll'esemplificato. - Ma come è venuto il Καλλίας che si trova ora nel cod. A^b per soprappiù delle parole, che io riconosco per legittime? E come invece nella più parte de' codici ci è un καὶ invece del καθ'αὐτό? Indovinala grillo. Si può dire che la lezione dell'A^b sia scaturita dalla parafrasi dell'Afrodisio; e quella degli altri codici da una negligenza nel ricopiare la lezione dell'A^b; ma son baie; perchè mancano di prova intrinseca ed estrinseca.

(ο) Ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾧ μόνον· διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὐτό. 1022. *a*. 35. Vedete, quante difficoltà s'accampano contro a queste parole. « Quinto denique loco *a*. 35: ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾧ μόνον, dubium vix est quin τὸ ἴδιον proprio huius vocabuli sensu Aristoteles significari voluerit, cf. Top.

1. 5. 102. *a.* 18: *ἴδιον δ'ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ'ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν κ. τ. λ.*, ac praeter alios Topicorum locos plurimos universum librum V, qui in excutienda *τοῦ ἰδίου* natura versatur. Id vero si voluit Ar. significare, equidem non intelligo, quomodo scribere potuerit *ἢ μόνον*, scribendum potius erat *ἢ μόνῳ*, quam lectionem et editiones Ald. Sylb. et Bess. exhibent. Nec proxima verba: *διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὑτό*, videntur explicari posse; etenim *τὸ κεχωρισμένον* vix aliter accipias, quam ut sit id, quod per se et absolute est neque aliud quidquam ad existentiam requirit, cf. ad VII. 1. 1028. *a.* 34; quod quidem cum natura *τοῦ ἰδίου* nullo modo cohaeret ». Questo è il caso esposto dal Bonitz (Met. p. 266); non si poteva meglio; ma la soluzione non mi piace del pari. Si contenterebbe di leggere col mg. cod. E. *διότι* in luogo *διὸ τὸ*, mettendogli davanti una sola virgola invece del punto e virgola: e ne caverebbe questo senso, che si dica *καθ'αὐτὸ ὑπάρχειν* quello che « soli alicui rei tribuitur, quatenus soli tribuitur, quia ita ea res, cui soli illud tribuitur, seclusa a reliquis per se est. » Non mi par plausibile: la ragione per la quale una cosa sta separata da sè, è la stessa sussistenza sua, e non già una proprietà che le inerisca. La ragione adunque che si darebbe non sarebbe la buona, e poi espressa male: che aggiunge il *καθ'αὑτό* al *κεχωρισμένον*; anzi cosa vuol dire? nol so, davvero. Poi, che negligenza a ripetere questo *καθ'αὑτό* con un senso incerto in un luogo dove appunto si tratta di determinare un senso preciso del *καθ'αὑτό*? Avrei di ben altre ragioni: ma le bastano per non farmi accettare la correz. del Bonitz, e darmi cuore di proporne un'altra di capo mio. Si badi dunque, che non è punto certo quello che dicono il Bonitz e lo Schwegler, che l'Afrodisio avesse ne'suoi codici *κεχωρισμένον* come ha stampato il Bekker (724. *a.* 7) e letto il Sepulveda. Di fatto, parafrasa così: *τὸ δὲ - διὸ τὸ κ. τ. λ. - δηλωτικὸν ἂν εἴη τοῦ διὰ τοῦτο γὰρ τοιαῦτα τὰ καθ'αὑτὰ, ὅτι ὡρισμένως τούτοις μόνοις ὑπάρχει.* A me parrebbe, che questa lezione suppone un altro testo dal volgato, quello cioè, sulla cui traccia ci mette il cod. Emg: *ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνῳ, διότι ὡρισμένον, καθ'αὑτό*. Ora, se non sbaglio, si potrebbe facilmente dietro questa lezione correggere così il testo attuale: *ἔτι ὅ. μ. ὑ. καὶ ᾗ μονῳ· διὸ καὶ τὸ ὡρισμένον καθ'αὐτό*. Così, se non s'ha - lo confesso da me - il testo dell'Afrod., s'ha però di certo una lezione eccellente. Il *καὶ*, tras-

posto al τὸ, spiegherebbe il διὸ τὸ, ed il κεχωρισμένον de'codici e anche la var. κεχρωσμένον, citata dall'Afrodisio. In quanto al senso sarebbe chiaro: perchè ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνῳ, ἔστι καθ'αὐτό, καὶ τὸ ὡρισμένον, ᾧ μονῳ τῷ ὁριζομένῳ ὑπάρχει, ἔστι καθ'αὐτό. Quello che è entrato nella definizione (τὸ ὡρισμένον), insieme preso, spetta per se al definito (το ὡριζομένῳ), perchè compete a questo solo. Questa è dottrina logica comune, e punto nuova per Aristotile: vedi Analyt. poster. II. 13. p. 96. a. 33. Met. III. 3. 998. b. 11. seg.). E nella Top. I. 8. mette insieme il *proprio* e la *definizione*, e dà loro per carattere comune, di potersi il predicato proprio o contenente una *definizione* convertire col *soggetto*, ovvero, nel secondo caso, col *definito*. Ora, chi legge tutto quel capo della Topica, vede chiaro che πᾶν τὸ περί τινος κατηγορούμενον ᾧ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ὑπάρχει τῷ πράγματι καθ'αὐτό. Sarebbe adunque naturalissimo, che in questo luogo della Metafisica abbia voluto unire l'applicazione del *per sè* al contenuto della definizione con quella del *per sè* al *proprio*. Ma si potrebbe ὡρισμένον intendere a questa maniera? *Viderint doctiores*. Comunque, non saprei da queste parole cavare un partito migliore: e chi non si contenta, cerchi. Per dargliene agio, nella traduzione ha mantenuta la volgata.

(π) « Enunciatio qua hae definitiones continentur *b*. 30. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ᾧ ἂν ᾖ καὶ καθ'ὃ καὶ πρός ὃ καὶ ὡς ἂν μὴ ἔχῃ πεφυκός, etiam deleto commate quod post πρὸς ὅ Brand. Bk. habent, admodum difficilem habet constructionem verborum. Hunc enim in modum videntur coniungenda: ὁμοίως δὲ καὶ ἂν μὴ ἔχῃ πεφυκὸς ἔχειν, ἐν ᾧ ἂν ᾖ πεφυκὸς ἔχειν καὶ καθ'ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὡς. Longe facilior erit totius enunciati conformatio, si voc. ᾖ, ad quod supplendum est πεφυκὸς ἔχειν, vel omiserimus vel mutaverimus in part. ᾖ. » Bon. Met. p. 270.

(ρ) Corrispondono tutte queste particelle alla privativa greca α. Il Bessarione per una ragione simile, ha dovuto aggiungere qualcosa al testo e tradurre: *et quoties negationes ab in vel simili negatione incipientes dicuntur* ecc.

(ς) Ἀόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως. 1022. *b*. 35. Coll'A^{b}, coll'Afrod. e col Bonitz ometto καὶ τῷ φαύλως, quantunque l'abbiano i trad. latini. Omesso, il periodo acquista garbo e ordine.

(τ) (Ἄλλως γὰρ τοῦτο καὶ ἡ ἀνδριὰς ἐκ τοῦ χαλκοῦ). 1023. *a*. 36. Bisogna levar via la parentesi; altrimenti non ci ha senso. Le an-

tiche edizioni e il Bessarione e il Bonitz non l'hanno. In queste poche parole dà la ragione per la quale la derivazione della specie da una sua parte è dichiarata diversa dalla derivazione di una cosa dalla sua materia: e nelle parole che seguono (*ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἡ συνθέτη οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης*) si spiega quella diversità. Non è però possibile che sia più intima e più esplicita la connessione di tutte queste proposizioni.

(υ) *Ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες.* 1024. *b.* 5. Questa punteggiatura è insulsa. O non ci si cava nessun senso, o questo, che genere sia quello che si pone da prima nello spiegare la nozione d'un certo *genere;* ch'è una baia. Bisogna mettere una virgola avanti a *τοῦτο γένος*, di maniera che da soggetto della proposizione incidente *τί ἐστι* diventi della principale. Cose tutte viste e dette anche dal Bonitz. Obs. p. 13. Del resto la punteggiatura proposta da lui è la stessa di quella dell'ant. trad. e del Bessarione, e la sola colla quale s'accorda il commento dell'Afrodisio (730. *a.* 1).

LIBRO SESTO

SOMMARIO

I. Oggetto della filosofia: l'ente in quanto ente. Si distingue dall'altre scienze, perchè, come universale, tratta due questioni che l'altre negligono: cosa l'essenza sia, § 1. - e se sia. § 2. - Carattere suo speculativo comune alla fisica, § 3. - e alla matematica. § 4. - Come la sia una scienza prima, per la priorità dell'oggetto suo; § 5. - e perchè prima, universale. § 6.

II. Di quale ente sia scienza la filosofia. Non dell'ente per accidente di cui non ci può essere scienza. § 1. - Si prova dichiarando la nozione dell'accidente. Perchè si deva ammettere. § 2. - L'indeterminazione della materia lo fa possibile. § 3. - Si riprova che sia. § 4. - Non ha i caratteri dell'oggetto scientifico. § 5.

III. Quale sia la natura della causa dell'accidente; indipendente dal processo nel quale interviene. Si lascia in dubbio, a quale specie di causa si riduca.

IV. S'esclude dalla scienza dell'ente lo studio della natura e de'criterii del falso e del vero, i quali sono una veduta soggettiva della mente, ed esprimono ma non sono una condizione estrinseca e reale dell'ente.

CAPO PRIMO.

COME LA FILOSOFIA PRIMA DIFFERISCA DALLE ALTRE SCIENZE SPECULATIVE E DI CHE MANIERA SIA PRIMA.

1005. B 3. 1. Si cerca i principii e le cause degli enti, in quanto però sono enti. Giacchè c'è pure una causa della salute e del ben essere, e c'è principii ed elementi e cause (1) dell'entità matematiche, e in genere, ogni scienza razionale o che punto partecipi del razionale (2), versa intorno a cause e principii sia più esatti, sia più semplici. Se non che tutte queste versano intorno a una sorta d'ente (A), e circoscrittane una specie, ci lavorano sopra: non hanno *già* per oggetto l'ente assolutamente nè in quanto ente, nè tengono conto veruno del *che è* (3): ma quale deri-

(1) Si veda lib. V. I. 12. n. (1). Unisce qui le tre parole di *elemento*, *principio* e *causa*, perchè, in quanto alla formola generica del quesito d'ogni scienza, la distinzione di que' concetti non è di verun peso.

(2) Alessandro dice che le scienze ragionative (διανοητικαὶ) siano le speculative, e quelle che partecipano di ragionamento le attive (Bek. 704 *a*. 23). Ma osserva bene il Bonitz, che come più giù si dice che ogni ragionamento è o speculativo o attivo o produttivo, non si può credere, che s'escludano le scienze meramente attive, o a dirla altrimenti, le morali dall'essere anche ragionative. Perciò si deve piuttosto credere che Aristotile aggiunga il carattere di mera partecipazione al ragionamento per allargare il giro della scienza, e comprendervi anche quelle discipline che derivano piuttosto dall'uso e dall'esperienza che non dalla cognizione e dalla definizione, quelle, in somma, il di cui carattere sia piuttosto empirico che ideale. Perciò ripete altrimenti questa stessa distinzione di maggior o minor rigore ed idealità tra le scienze un rigo più giù, dicendo che quali hanno *principii* più esatti, quali più *semplici*, che vuol dire quali più, quali meno digrossati ed appurati della riflessione scientifica, distinzione che si ritrova daccapo nella connessione delle parti della scienza, il cui legame, come è detto del pari in questo §, è più o men forte, più o men cedevole, secondo la maggiore o minore esattezza de' principii. Si riscontri Arist. An. Post. I. 1. 71. *a*. 1. ed ivi. Waitz. Org. II. p. 298. Trend. El. Log. Arist. p. 81.

(3) Per avere un'idea netta delle varie dimande, che, secondo Aristotile, si possono fare intorno ad un oggetto e alle quali devono rispondere

vandone la cognizione dal senso, quale assumendolo per ipotesi (1), ne dimostrano d'una maniera più o men rigorosa quegli accidenti che aderiscano di per sè a quel genere, che è l'oggetto loro. Di modo che da una tale induzione (2) è manifesto, che non

sia una sia più scienze, niente di meglio che riferire qui il luogo degli analitici che vi si riferisce. « Le cose che si cercano, son tante di numero quante quelle che conosciamo. Ora, noi ricerchiamo quattro cose, *quello che*, *perchè*, *se sia*, *che sia*. Giacchè quando cerchiamo, se succeda questo o quest'altro, enunciando un certo numero d'effetti, cerchiamo il *quello che*, per esempio, se il sole s'ecclissi o no. Eccone un indizio: trovato che s'ecclissi, non vogliamo altro: e se da principio sapessimo che s'ecclissa, non cercheremmo se succeda. Se non che dopo conosciuto *quello che* succede, cerchiamo il *perchè*: per esempio, sapendo che il sole s'ecclissa e la terra si muove, cerchiamo perchè s'ecclissi o perchè si muova. Queste ricerche sono di questa maniera: le altre hanno un'altra natura, come per esempio se il centauro o Dio sia o non sia. E codesto *se sia*, voglio intenderlo assolutamente, non se sia bianco o no. Conosciuto che sia, cerchiamo *cosa* sia, come a dire *cosa* sia Dio o *cosa* sia l'uomo (An. Post. 11. 1 p. 89. *b*. 23) ». Come si vede da questo luogo, le due dimande di *quello che succede* e di *perchè succeda* sono parallele e si riferiscono al fenomeno: quella del *se sia* e del *cosa* o *che sia* sono parallele anch'esse, ed hanno invece tratto all'*essenza*. Colla prima, *se sia*, si domanda, se quell'essenza che è fatta supporre dal fenomeno, sussista: colla seconda, *che sia*, quale natura abbia. Vedi Trend. El. Log. p. 77. Waitz. Org. II. p. 379.

(1) Nessuna scienza particolare può discutere l'esistenza e la natura dell'oggetto proprio, giacchè le ragioni per cui si possa dubitare della prima o ci si deva credere, e i principii co' quali possa essere intesa e spiegata la seconda, son fuori del suo giro e della sua competenza, la trascendono. Ogni scienza di tal natura, ammessa la sussistenza ed assegnata una certa natura all'oggetto proprio, ne novera quegli effetti, aspetti, atti, che se ne possono scovrire, e gli spiega mediante quella natura presunta o la sequela stessa degli atti. Le due quistioni, in somma, a portata di ogni scienza particolare sono le due di *quello che* succede nell' oggetto suo, e del *perchè* succeda; perciò i loro oggetti sono sempre complessi (Met. VII. 17. 1041. *a*. 10, 14. Philop. fol. 75. l. cit. del Trend). Restano le due altre di *cosa siano* e *se siano*: quistioni, come dicevo, trascendenti, e che spettano ad una scienza superiore, la quale nell'ente stesso, oggetto generale del pensiero, cerchi le ragioni e trovi le fondamenta della natura e della sussistenza degli oggetti particolari. I due mezzi co' quali le scienze particolari, provvisoriamente, acquistano gli oggetti loro, sono il *senso* e l'*ipotesi*: il senso, se naturali; l'ipotesi, se matematiche. L'aritmetica, infatti, assume per ipotesi che esista e cosa sia l'unità; la geometria che esistano e cosa siano i punti e le linee (Arist. Anal. Post. I. 10. 76. *b*. 2.

(2) Ho preferito qui l'interpretazione dello Scaino (p. 242) a quella del

ci può essere dimostrazione dell'essenza nè del *che è*: e bisogna che ci sia per chiarire quella e questo un altro modo (1).

Bonitz (p. 280). Secondo quest'ultimo, avrei dovuto tradurre: *è manifesto che mediante una tale induzione, non si può avere* ecc. Vuol dire che l'*induzione* non si dovrebbe intendere di quella che è stata fatta più su nelle scienze *particolari*, ma in generale del metodo induttivo che parte dalla cognizione empirica. Ora, questa interpretazione non mi va, perchè a non discostarsi dal testo bisognerebbe intendere che l'induzione si poggi non solo sopra i fatti de'sensi, ma anche sopra l'ipotesi: il che non mi par vero, nè par vero al Bonitz, che più accorto del Nifo (p. 310) che segue un'interpretazione conforme alla sua, trae l'induzione al solo senso. Aggiungi che veruna dimostrazione nè quella del *che* nè altra si fa coll'induzione: l'induzione serve a trovare una delle premesse del raziocinio col quale si dimostra.

(1) Quale sia questo modo, si vedrà ne'libri seguenti ne' quali l'adopera.

Di qui si può cavare la soluzione della quistione V, del lib. III; se sia unica la scienza dell'essenza e dell'accidente. Di fatto, avendo mostrato, che le scienze particolari adoperano il processo dimostrativo per iscovrire gli accidenti oggetti proprii dell'oggetto loro, n'ha ritratto, che le non si possono occupare dell'essenza di quello, perchè non avendo per il loro uso altro processo che il dimostrativo, appoggiato sull'induzione da'fatti sensibili o sull'ipotesi (Alex. 734. *b*. 16), l'essenza del loro oggetto che non è dimostrabile, resta fuori del giro dei loro mezzi di cognizione. La scienza, adunque, dell'essenza degli enti è diversa da quella degli accidenti, ed adopera altro metodo.

A questo proposito giovi osservare, che non s'hanno a confondere due quistioni distinte, quella che è risoluta qui negativamente, colla sesta che è stata risoluta affermativamente nel cap. 2 del L. IV, « se spetti ad una stessa scienza di studiare tutto l'*ente* e l'*uno* cogli accidenti loro ». Il Brandis mi pare colpevole di questa confusione (Arist. p. 440). Pure la differenza è così chiara e netta, che non ci bisogna parole per dimostrarla.

Non si manchi neppure di confrontare questa stessa quistione colla 3ª: « se tutti gli enti sostanziali siano oggetto d'una unica scienza o di parecchie, » risoluta anch' essa nello stesso cap. 2 del L. IV col dire che come ci è parecchie specie di essenze o sostanze, così ci sono parecchie scienze speculative: le quali, quali siano, si dice appunto nel § 3 di questo cap. 1 del testo.

Perchè non resti confusione, ecco le quistioni colle loro soluzioni:

1. L'ente e l'uno, in tutte le loro categorie e con tutti i loro contrarii, sono studiati da una scienza sola o da parecchie (quest. VI)? - Da una sola (cap. 2. lib. IV).

2. La teorica dell' essenza è data da una scienza unica o da parecchie ? - Da una sola (cap. 1. lib. VI).

3. La teorica dell'essenza è data dalla stessa scienza, che dà la teorica degli accidenti di ciascuna essenza particolare (quist. V)? - Da una diversa (cap. 1. lib. VI).

2. E del pari, neppure dicono nè trattano punto se sia o non sia quel genere d'ente su cui lavorano: di fatto, appartiene allo stesso ragionamento (1) di scovrire il *che è*, e di mostrare se sia (2).

4. Le scienze particolari che studiano essenze o sostanze particolari, studiano anche gli accidenti loro (quist. V)? - Anzi, non studiano se non questi, spettando le due quistioni, che sono nella lor competenza, la quistione del *quello che* e l'altra del *perchè* al giro del fenomeno (cap. 1. lib. VI). Che le formole colle quali ci son proposte le quistioni, subiscano de'cangiamenti nel proporsene e svilupparsene le quistioni, è cosa naturale e necessaria. Vedi il proemio del lib. VI.

(1) Traduco per *ragionamento* la parola greca διάνοια. S'ha a intendere ogni atto d'una facoltà razionale, d'una facoltà media, ciò è dire, il cui atto non consista nell'apprensione immediata dell'intelligibile e del sensibile, ma o nella comprensione di questo mediante quello, o nella combinazione per via di giudizii delle percezioni e delle nozioni. Vedi Trend. ad Arist. de An. III. 4. § 3. El. Log. Arist. § 9. p. 68. Waitz. Org. II. p. 298. Biese I. p. 89. *a.* 2. Schwegler IV. p. 5. ecc.: e più su lib. IV. n. (c). N'ho discorso a di lungo in una mia nota al Filebo di Platone (Napoli 1849).

(2) Negli Analitici, ne' quali, come s'è visto, distingue la quistione del *che è* da quella del *se sia*, è anche detto espressamente che non si risolvono collo stesso processo diffinitivo o dimostrativo: e ciò perchè son due cose diverse e ciascuna definizione, come ciascuna dimostrazione manifesta una sola cosa (An. Post. II 7. 94. *b.* 4-10). E s'osserva anche che la quistione del *se sia* deve essere già risoluta prima che s'affronti l'altra: giacchè, come bisogna sapere prima *quello che* succede, per dimandarsi poi *perchè* succeda, così bisogna aver prima saputo che una sostanza *sussista*, per poi dimandarsi che essenza sia la sua (Post. II. 8. 93. *a.* 14 seg.). Ora, qui invece, parrebbe che si dica al contrario: che si dica cioè che lo stesso ordine di riflessioni risolve la quistione dell'essenza e quella della sussistenza: e, non che la soluzione di quella sia preceduta dalla soluzione di questa, la soluzione invece di questa dipenda da quella dell'altra.

Ora, ecco la maniera nella quale lo Scaino (p. 242) espone e risolve codesta apparente contradizione: « Aliud etiam consectarium affert consequenter ad praedicta: quod nulla scientia particularis aggreditur probare num sit nec ne genus illud circa quod versatur: cuius enunciati haec affertur probatio: quum scilicet, eiusdem est intellectus *et ipsum quid est manifestare* et si est hoc. Quae verba ita exponit Alexander, dicens, quod in quaestione *si est*, ut puta *si est homo*, si id probetur, omnino probabitur quod *sit animal bipes rationale*, quae quidem pertinent ad ipsum *quod quid est* hominis. Verum huic expositioni videntur refragari quae habentur lib. 2. post. Analy. c. 7, ubi dicitur quod et definitio et demonstratio rerum quid demonstrant. Sed definitio manifestat *quid est* aliquid: per demonstrationem autem ostenditur *aliquid esse*; ibidemque subiun-

* * * * * * * * * * * * * * * *

gitur, quod aliud est *quid est homo* et aliud *esse hominem*: unde non videtur sequi, ut vult Alexander, quod ad probationem *si est homo*, habeatur etiam *quid sit homo*. Idcirco praedictorum verborum alium sensum esse opinamur, qui ut praeclarius appareat, animadvertendus est progressus Aristotelis in hoc loco. Qui quidem ea inductione facta circa scientias particulares prius colligit, quod substantiae et ipsius *quod quid est*, non est demonstratio apud scientias quae utuntur demonstratione. Deinde vero huic conclusioni subiunxit hoc consectarium, quod neque ulla dictarum particularium scientiarum aliquid tractat de genere, circa quod versantur quasi aggredientes demonstrare num sit. Et iure dixit, ipsas ab hoc cavere munere: quandoquidem est eiusdem facultatis intellectivae discurrentis, tum ostendere *quid est aliquid*, tum ostendere *si est* hoc ipsum: quod quidem dictum est etiam in loco citato Analyt. ubi habetur, quod si ostensum fuerit *quid est* aliquid, eodem etiam sermone et eadem probatione ostensum erit, et *quod* est et *quomodo* est, ut ibi dicitur: unde ibidem deducitur, quod eius quod non est, ut hypocentaurus, non est tradere *quid* est: quoniam si id fieret, simul probaretur esse id quod non est; de quo quidem tradi poterit *quid* nominis, ut dicitur eodem loco, at non quid rei. Erit igitur haec regula universalis, quod in explicatione *ipsius quid esse rei*, simul etiam explicatur *rem esse*: non autem e converso sequitur, ut si ostendatur *aliquid esse*, hinc etiam pateat *quid sit res* Cum itaque iam antea suppositum sit non posse demonstrari ipsum *quid* est, sequitur quod neque possit demonstrari si est genus, quod pertinet ad substantiam et ad quid rei: consequenter enim ad probationem ipsius *quid* rei, haberetur probatio quod sit; unde de proprio genere nulla scientia particularis tentabit demonstrare: quod voluit Aristoteles hoc loco astruere. Quod vero attinet ad scientias particulares, advertendum est, demonstrari in ipsis aliquid esse; utputa accidenti proprium inhaerens subiecto. Verum ex hac demonstratione non habetur probatio *ipsius quod quid est*; licet in tota demonstratione colligi possit definitio, ut dicitur in analyticis, quae tamen non probatur. Quod autem demonstratur *esse*, id non continet ipsum *quod quid est*; quoniam *esse* non importat substantiam et essentiam rei; quandoquidem ens non est genus, ut dicitur loco ante citato lib. 2 post. Analyt., qui ad dilucidiorem intelligentiam loci praesentis diligenter perpendendus est. Quod si ens non est genus, consequenter probare simpliciter aliquid *esse*, non est probare aliquid ad quidditatem rei, uti fieret, si esse absolute importaret genus et ita partem definitionis ». In somma, la quistione del *se sia* dipende dall'altra *che è*, perchè la *quidità*, come vedremo ne' libri seguenti, non ha atto se non nella sussistenza particolare, di maniera che risolvendo la quistione della *quidità* dell'ente si risolve quella della sussistenza sua.

A me pare questa soluzione dello Scaino più profonda e piena di quella che accenna il Bonitz (Met. 287) e che espone il Brandis (Arist. p. 472) Consiste nel dire, che quantunque quelle due quistioni siano distinte, pure per alcuni oggetti, per esempio, per gli altissimi principii e generi, gl'*incomposti* e le *non composte essenze*, come son chiamati nella Metaph.

3. Se non che, poichè [1] la scienza naturale si trova essere anch'essa una scienza che versa intorno a una specie dell'ente (di fatto, l'oggetto suo è un'essenza, che ha in sè stessa il principio del muoversi e dello stare [2]) si vede, che non è nè attiva [3], nè fattiva [4]. Di fatto, il principio delle fattive sia la mente, sia l'arte, sia una potenza, è in chi fa; delle attive è in chi opera, l'elezione: giacchè l'operabile fa tutt'uno coll'eligibile. Di maniera che se ogni ragionamento è o attivo o fattivo o speculativo [5], la scienza naturale avrebbe a essere una scienza speculativa, e speculativa intorno a una specie d'ente che si possa muovere, ed intorno all'essenza, intesa per lo più nella sua nozione, ma

IX, 10. 101. *b.* 17, coincidano perfettamente. Ora, come sono appunto questi i proprii oggetti della Filosofia prima, perciò Aristotile, non avendo qui se non quelli davanti agli occhi, poteva pure esprimersi come ha fatto. Ora, questa soluzione è vera, di certo; ed ha fondamento negli An. post. l. c. 9: ma non mi par così piena ed adeguata come quella dello Scaino. Vedi anche lo Zimara. Solutiones contradict. III. p. 408. v.

(1) Codesto *poichè* non manca di importanza: anzi solo chi ci bada bene, capisce il § precedente. Giacchè dall'occuparsi la fisica d'una specie dell'ente, Aristotile ricava che non sia scienza nè attiva nè fattiva, vuol dire, che e quì e più su *ente* è adoperato nel senso di *reale oggettivo sussistente*: e non nel senso più indeterminato nel quale può essere chiamato *ente* anche un atto della volontà o dell'intelletto, o qualunque altra cosa, che non sussista per sè o in altro oggettivamente.

(2) Si veda lib. V. 4. e Phys. II. 1. 192. *b.* 13. seg.

(3) *Prattica*. I nostri trad. italiani del cinquecento traducevano appunto il *prattico* per *attivo*: e gli segno, perchè l'uso di *prattico*, quantunque desterebbe più prontamente un concetto determinato, pure potrebbe destarne uno che non fosse l'aristotelico.

(4) *Poetica*. Anche qui segno i nostri cinquecentisti, e non traduco *produttivo*, che sarebbe più chiaro, per la stessa ragione che non uso *prattico*.

(5) *Teoretico*. Qui la parola d'origine greca avrebbe avuto meno inconvenienti delle due che precedono, e sarebbe equivalsa del tutto a quella d'origine latina che ho preferita. Se non che ho preferita questa, perchè come latina, più conforme d'indole con quelle con cui sta in compagnia; e perchè entrata nell'uso delle lingue moderne appunto per via dell'essere stata adoperata così da' traduttori latini d'Aristotile, a cominciare da Boezio. Vedi Trend. El. Log. § 11. p. 79.

soltanto non separabile (1). E bisogna che non resti ascoso di che maniera siano la quiddità e la no-

(1) Quale divario ci corra tra le scienze speculative da un lato, e le attive e fattive dall'altro, non è difficile a scorgere: giacchè qui è detto espressamente, che nelle prime l'oggetto reale determina e misura l'attività dello spirito conoscitore che lo contempla e lo comprende, nelle altre invece l'atto dello spirito s'inizia nello stesso spirito. Gli è vero che il carattere di queste altre è espresso più esplicitamente di quello delle prime: ma basta esprimere in che consista, per l'uno de'termini di una relazione, la sua diversità dall'altro, per comprendere in che consista la diversità di quest'altro dal primo.

È meno determinato e certo il carattere distintivo delle scienze attive rispetto alle fattive. In alcuni luoghi (Mor. Magn. I. 35. 1197. *a*. 3. Eth. Nic. VI. 5. 1140. *b*. 5) pare che sia concepito di una maniera meramente estrinseca e formale. L'oggetto delle scienze attive, l'atto, è qualcosa di cui non resta nulla, non ci ha effetto fuori dell'operazione stessa, con cui si compie: invece, l'oggetto delle scienze fattive, il fatto, è qualcosa d'esterno, qualcosa d'oltre all'operazione con cui si fa. Questi due oggetti però converrebbero in questo, che nè l'uno nè l'altro ha il principio dell'esser suo in sè: così l'*atto*, come il *fatto* hanno il principio nello spirito che gli pone, quantunque nel porre il primo faccia già tutto, nel porre il secondo cominci solo una serie di operazioni in nessuna delle quali è il fine suo proprio. Comunque, la differenza comune di questi due oggetti dall'oggetto della scienza speculativa sarebbe che solo quest'ultimo ha intrinseco il principio dell'esser proprio, sussiste per se. Concepita così questa tripartizione, la scienza della natura il cui oggetto, la sostanza naturale, ha intrinseco il principio dell'esser suo, sarebbe un esempio delle scienze speculative: l'architettura una scienza fattiva: la citaristica una scienza attiva.

Se non che in altri luoghi, come qui, negli Eth. Nic. VI. 4. 1140. *a*. 6. Polit. I. 4. 1254. *a*. 2. seg., questa distinzione delle scienze attive dalle fattive pare avere un altro fondamento: non più vo' dire, una qualità estrinseca dell'operazione in cui consista l'atto o da cui dipenda il fatto, ma la facoltà stessa dello spirito da cui l'atto o il fatto derivi. La facoltà dell'*atto* è l'elezione o la prudenza, abito razionale e morale: invece le facoltà del *fatto* sono o l'intelletto, il principio della cognizione, o l'arte che dipende dall'intelletto, ed è un abito non morale (Eth. Nic. l. c. 22), ma però razionale anch'esso e ordinato al fare (Ib.), o la *potenza*, che è la capacità dell'arte, ancora indeterminata. Talora l'*intelletto* e la *potenza* non sono allegate come le facoltà del fatto; ma l'*arte* però non manca mai: ed è contrapposta, come principio del fatto, alla prudenza, principio dell'atto. Ora, ammesso che il solo carattere distintivo della *scienza fattiva* sia che quel principio che indirizza la serie delle operazioni, deva essere un'*arte*, non si può più ammettere, che concorra con questo l'altro carattere che si diceva più su, dell'estrinsecità d'un effetto che rimanga: giacchè se basta che il principio sia un'arte, è tanto *disciplina fattiva* la citaristica, quanto l'architettura: se, invece, è disciplina fattiva solamente quella che

zione; poichè, di certo, a ricercare senza questo, è un far nulla. Ora, de' definiti e de' *che è* certi sussistono alla maniera di *camusità*, certi a quella di *cavità*. Le quali nozioni differiscono in questo, che *camusità* è qualcosa di coerente colla materia; giacchè *camusità* vale cavità nel naso: dove *cavità* è senza materia sensibile. Ora, se tutti gli oggetti naturali s'intendono come *camusità*, naso, per esempio, occhio, carne, osso, in genere animale, pianta, 1036. A radice, scorza, in genere pianta (di fatto, la nozione di nessuna di queste cose astrae dal movimento,

insegna un effetto che rimane, l'architettura si può bensì chiamare fattiva, ma non di certo l'arte di sonare o di ballare.

Quale di questi due fondamenti si può ritenere per il vero nel sentimento di Aristotile? Non si può risponder nulla. Il primo è tenuto per il vero qui dall'Afrodisio (735. *a*. 4): ma è un'autorità che non servirebbe neppure se fosse quella dell'Afrodisio: del che si può dubitare; giacchè i commentarii greci, che ci restano dal sesto libro in poi, si quistiona se siano suoi o di Michele Efesio. Nè giova neppure a nulla che Diog. Laerzio (III. 84), il quale a Platone attribuisce questa stessa distinzione, dica, che da Platone gli sia stato dato quel fondamento. Poniamo che gli si dovesse credere in quanto all'origine platonica della distinzione, non meriterebbe però nessuna fede il suo attestato sulle ragioni che l'avrebbero fatta ammettere. Possono essere attinte da scrittori posteriori, i quali abbiano dato ad un'opinione Platonica le ragioni per le quali credevano che fosse stata anche accettata da Aristotile. Perciò, a ristringersi ad Aristotile, non si trova in lui nulla che ci possa risolvere a dire, che la sua ripartizione delle cognizioni in speculative, attive e fattive si fondi in quanto a' due ultimi membri della divisione, piuttosto in una differenza estrinseca dell'atto dal fatto, che in una differenza intrinseca delle facoltà dello spirito che indirizzano l'azione morale, da quelle che ne indirizzano la produzione di qualunque sorta. Se questo secondo fondamento ci par più solido e più netto, il primo, però, poteva ad Aristotile parere anche migliore. Giacchè quella differenza dell'atto dal fatto a lui pare di gran rilievo: e nel lib. IX. 1048. *b*. 18-36 l'espone a dilungo, mostrando come in alcune operazioni il fine è raggiunto nell'operazione stessa; e in altre il fine è fuori di tutta la serie d'operazioni che ci bisogna per raggiungerlo. Adunque, la quistione mi pare insolubile; nè potremmo risolverla se non nel caso che avessimo qualche altra opera d'Aristotile, in cui questa tripartizione ci fosse non come qui e come sempre (Top. VI. 6. 145. *a*. 15. VIII. 1. 157. *a*. 10. Eth. n. I. 1. 1094. *a*. 6. X. 8. 1178. *b*. 20: vedi VI. 3, 4. De coelo III. 7. 306. *a*. 16), presentata per una tesi già trovata e conchiusa, ma dedotta e dimostrata.

ma tutte hanno materia), si vede di che maniera nelle scienze naturali bisogni cercare il *che è* e definire, e perchè anche intorno a una sorta di anima, a quella vo'dire che non è senza materia, spetta di speculare al naturalista (1).

4. Risulta dunque da questo, che la scienza naturale sia una scienza speculativa. Se non che anche la matematica è speculativa. E se gli oggetti suoi siano immobili e separabili, per ora c'è oscuro (2): che però alcuni di codesti oggetti essa gli studii in quanto immobili e separabili, è evidente.

(1) « Poichè gli enti sensibili non sono quello che sono se non per la forma, ne risulta che l'ufficio della scienza naturale sia di conoscer la forma: vedi Phys. II. 1. 193. *a.* 36. « *Giacchè la carne o l'osso in potenza non ha peranche la sua propria natura, nè è naturalmente prima che abbia acquistato la specie conforme alla nozione, definendo la quale diciamo cosa sia la carne o l'osso* ». Se non che questa forma non si può realmente disgiungere di maniera che esista per sè, ma può solo essere nel pensiero astratta dalle cose sensibili: « *la natura, adunque, sarà la forma e la specie, però non separabile se non nella nozione delle cose che hanno in sè un principio di movimento* ». Phys. l. c. La fisica quindi non si occupa unicamente a conoscere la forma ovvero la sostanza formale; e questa non è l'oggetto suo se non per una gran parte, *per lo più*: giacchè conosce bensì le cose sensibili mediante la forma *conforme alla nozione*, ma però in una tal forma, che non potrebbe essere senza materia: vedi VII. 11. 1037. *a.* 16. Phys. II. 2. 194. *a.* 12: « *e poichè la natura è di due sorte, la specie e la materia, bisogna speculare sopra essa come se si trattasse di sapere cosa sia la camusità. Vuol dire che cotali oggetti naturali non sono nè senza materia, nè secondo la materia* ». Collo stesso esempio del *camuso* e del *cavo*, usitato da Aristotile e da'suoi interpreti per distinguere quello che noi diciamo *concreto* (*coerente colla materia*, συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης: il *coerente*, συνειλημμένον, sia aggiunta la parola *materia* VII. 10. 1035. *a.* 26, 28, 34. 11. 1036. *a.* 27. sia di per sè solo 10. 1035. *a.* 23. 1036. *a.* 27. s'usa in senso di *l'un coll'altro*, equivale, cioè, al complesso della materia e della forma), descrive anche in questo luogo quali cose in natura si definiscano e costituiscano l'essenza fisica, *de' definiti e de' che è*. E poichè la fisica investiga da per tutto la forma in quanto congiunta colla materia, anche la cognizione dell'anima che è pure una forma ed entelechia del corpo organico, appartiene alla disciplina fisica: però solo di quell'anima che è vincolata al corpo, non già di quella, poniamo che la ci sia, la quale potesse esistere separata e per sè: vedi de Anim. I. 1. 403. *a.* 16-28. III. 4. 429. *a.* 24. seg. De Part. An. I. 1. 641 ». Bon. Met. p. 283.

(2) Si veda la nota (3) a p. 359.

5. Ora, se c'è qualcosa d'eterno e d'immobile e di separabile, è manifesto che la cognizione ne spetta ad una scienza speculativa. Però, di certo, non alla scienza naturale (giacchè il soggetto di questa sono certe cose movibili), nè alla matematica, ma ad una anteriore a tutte e due. Perchè la scienza naturale versa intorno a cose inseparabili, ma non immobili: e parecchie delle scienze matematiche intorno a cose immobili bensì, ma forse non separabili, anzi investite nella materia: dove la scienza prima ha ad oggetto cose separabili ed immobili. Egli è bensì necessario, che le cause siano tutte eterne; ma queste sopratutto: giacchè queste son cause di quegli enti divini che si veggono (1). Di maniera, che ci sarebbero tre filosofie speculative, la matematica, la naturale, la teologica. Giacchè e' si vede, che se c'è del divino in una qualunque cosa, ce ne deve sopratutto essere in una natura di quella fatta (2), e che la scienza più pregiata deva versare intorno al genere più pregiato. Perciò, se le scienze speculative sono da preferire alle altre scienze, tra le speculative stesse è da preferire la teologica (3).

(1) Questi enti divini sono gli *astri*. Si veda il lib. XII. 7, 8, e il V. 8. § 1. e Phys. II. 4. 196. *a*. 33. Sono, secondo Aristotile, scevri di materia: perchè come tutti in atto, non sono misti di potenzialità. Essendo eterni, la causa che fa ch' essi siano, ha ragione d'essere eterna anche più d'ogni altra causa prima: quantunque, qualunque sia la natura dell'effetto, una causa, solo perchè prima, deva già essere eterna.

(2) In una natura, cioè dire, eterna, e cagione di effetti di natura ed essenza eterna.

(3) « Aristotile, adunque, distingue tre parti della filosofia, la fisica, la matematica, la teologia; e determina, che la fisica s'occupi di conoscere le entità sensibili, che si muovono e non si possono separare dalla materia, la matematica di conoscere le immobili, separabili dalla materia non realmente ma col pensiero, e infine, la filosofia prima di conoscere le entità e immobili e separate dalla materia ed esistenti per sè. Vedi De An. I. 1. 403. *b*. 11. « *Il fisico s' occupa di tutti gli atti e passioni di un corpo e d' una materia di tal fatta: di tutti quelli che non*

6. Davvero, si potrebbe dubitare, se codesta filosofia prima sia universale, o versi intorno a un unico genere e natura. Giacchè non è tutt'uno neppure nelle scienze matematiche; dove la geometria e l'astrologia hanno un oggetto particolare, e c'è poi un'altra scienza matematica universale, comune a tutte. Ora, se non ci fossero altre essenze, oltre alle sussistenti naturalmente, la scienza naturale sarebbe la prima: ma se c'è un'essenza immobile, la dovrebbe essere anteriore, e la filosofia la scienza prima, e, appunto perchè prima, universale: e dell'ente, in quanto ente, spetterebbe a questa di studiarne così il *che è*, come gli accidenti che gli spettano in quanto ente (1).

sono di questa sorta, s' occupano altri; e di certi un artefice, quando n ne presenti il caso, per mo' d' esempio, un fabbro o un medico: di altri, davvero non separabili ma però non considerati come passioni di un corpo ed astratti da questo, se ne occupa il matematico: infine, di altri atti separati s' occupa il filosofo ». De Part. An. I. 1. 641. *b.* 10. Il carattere che con queste parole si dà più apertamente alla disciplina matematica, le è assegnato anche qui con un po' d'esitazione a fine d'indicare che dovrà poi definirlo altrove più sottilmente: ch'è quello che fa nel lib. XIV. 2. 3. Giacchè prima afferma § 4 che la *matematica* consideri *alcuni suoi oggetti in quanto immobili e separabili*: e più giù aggiunge § 5, che *alcune parti della matematica* (pare che intenda principalmente l'armonica, l'ottica ed altre discipline di questa sorta) *s'occupano di cose immobili bensì, ma forse non separabili.* Paragonando la discussione del libro XIV, si vede facilmente, come sia possibile di dire che la matematica s'occupi di cose non separabili dalla materia e pure le consideri come separate. È adunque una differenza certa e precisa quella che distingue la prima filosofia che s'occupa di cose separabili ed immobili, così dalla fisica come dalla matematica ». Bon. Met. p. 284.

(1) La quistione che si propone in questo § è se la filosofia sia la scienza prima, perchè l'ente che studia è il primo tra gli enti, ovvero, perchè l' oggetto suo è universale e gli oggetti delle altre scienze vi si contengono. Differenza che illustra coll'esempio delle scienze matematiche: tra le quali c'è di quelle il di cui è oggetto è una sorta d'entità determinata, e ce n'è una, il cui è oggetto è universale: quest'ultima, se si confronta il lib. I. 2. § 3. 982. *a.* 28., deve essere l'aritmetica, la quale studia il numero la cui natura e relazioni servono poi alla determinazione degli oggetti particolari di tutte l'altre scienze matematiche. La soluzione di questa quistione, appena accennata, è cavata da questa considerazione, che se non ci fossero altre

CAPO II.

COSA E COME SIA L'ACCIDENTE.

NON CE N'È SCIENZA, PERCHÈ NON CE N'È CAUSA DETERMINATA.

1. Ma poichè l'ente, quando s'enuncia così solo, 1026. a 34. si può intendere in più sensi, de' quali uno era (1) quello d'accidentale, un altro quello di *vero*, a cui corrispondeva quello di *falso* per il *non-ente*: ed oltre di questi, le figure della predicazione, vo'dire il *che* (2), il *quale*, il *quanto*, il *dove*, il *quando* e se ha qualche altra significazione dello stesso genere: e di più, oltre di tutti questi, il senso di potenziale e d'attuale; poichè, dunque (c), l'ente si può intendere di più maniere, si deve in primo luogo dire dell'ente accidentale, che non ce n'è teorica veruna. In prova, nessuna scienza nè pratica nè produttiva,

sostanze che le fisiche, non ci sarebbe altra scienza anteriore alla fisica; e quindi questa sarebbe la scienza prima: ma come c'è delle sostanze superiori alle naturali e che anzi sono il principio e la condizione di queste, la fisica non può essere tenuta per prima: e codesto carattere di prima deve essere invece assegnato alla scienza, il di cui oggetto sono queste sostanze superiori. E dal carattere di *prima* s'ha a dedurre quello d'*universale*: giacchè, appunto perchè è prima, le sostanze fisiche e l'entità matematiche devono trovare la ragione dell'esser loro in quella sostanza superiore che è l'oggetto suo. Ora, come dall'esser prima si è ritratto che sia universale, così dall'essere universale si ricava, che l'ente, in quanto ente, così in sè come ne' suoi accidenti proprii dev'essere studiato da lei: giacchè l'ente è il solo universale comune a tutti gli enti. Si veda IV. 2. §. 2.

Nelle scuole l'*ente primo* si chiamava *ens abstractum per essentiam*: l'*ente comune* invece *ens abstractum per indifferentiam*. Aristotile dice che questo secondo sia come il primo, anzi, perchè lo è il primo, oggetto della filosofia: origine di gravissime difficoltà e quistioni tra gli Scolastici. Si veda il proemio del libro VI.

(1) Si riferisce al libro V. cap. 7.

(2) « Il *che* così quì, come nel I. 8. 989. *b*. 12. IX. 1. 1045. *b*. 33. XII. 2. 1069. *b*. 9. XIV. 2. 1089. *b*. 8., dinota la prima categoria o l'essenza, che altrove più precisamente è detta *il che è*: vedi più giù 4. 1027. *b*. 32. VII. 1. 1028. *a*. 11. X. 2. 1054. *a*. 15. Soph. el. 22. 178. *a*. 7: cons. An. post. I. 22. 83. *a*. 21. » Bon. Met. p. 286.

nè speculativa se ne briga punto. Giacchè nè chi fa una casa, fa insieme tutti quegli accidenti, a cui può esser soggetta la casa finita di fabbricare; che sono infiniti [1]: perchè niente vieta che la casa fatta a chi piaccia, a chi nuoca, a chi giovi, a chi in somma faccia d'altri effetti di qualunque genere: di nessuno de'quali è produttiva l'arte stessa di fabbricare. Alla stessa maniera il geometra non istudia neppur lui simili accidenti delle figure, nè se un triangolo qualunque [2] sia diverso dal triangolo a due retti. E ci si vede la sua ragione: l'accidente è, come si può dire che sia una parola. Per il che Platone [3], sotto un aspetto, non fece male ad assegnare alla sofistica il *non-ente*. Di fatto, i ragionamenti de'Sofisti più, sto per dire, di tutti gli altri, s'aggirano intorno all'accidente: se, per esempio, l'abilità di sonare e quella di leggere siano la stessa cosa o diverse, e Corisco abile di sonare sia lo stesso con Corisco o no, e se tutto quello che è, ma non ab eterno, s'è generato; di maniera che se uno diventi di capace di sonare capace di leggere, o di capace di leggere capace di sonare, gli deva succedere per via di generazione e simili altri discorsi: di fatto, l'accidente par qualcosa di vicino al *non-ente*. Il che si vede appunto da que' ragionamenti, giacchè delle cose

(1) Vedi IV. 4. § 8. 1007. *a*. 14. II. 2. 994. *b*. 30. seg.

(2) Il *qualunque* è aggiunto di mio, e per rendere più chiaro quel senso che, secondo Alessandro, si ha a ricavare da questo luogo. La quistione che il geometra non si propone di risolvere, è se tal o tal altro triangolo materiale abbia o no la stessa proprietà del triangolo geometrico, di cui la proprietà constitutiva è d'avere i tre suoi angoli uguali a due retti. Qualunque sia il parere dello Schwegler (IV. p. 21.) e del Bonitz (Met. p. 287), non vedo come si potrebbe ricavare un altro senso dalle parole di Aristotile.

(3) Soph. p. 237. seg.

che siano d'un'altra maniera, c'è generazione e corrompimento, di quelle per accidente non c'è.

2. Non però di meno, s'ha pure a dire dell'accidente fin dove si può, così la natura ch'esso ha, come per qual cagione sia [1]: giacchè forse con

(1) « Oltre dell'attestato di Platone, Aristotile prova che i cavilli de'sofisti fossero cavati dalla natura delle cose accidentali coll'allegare alcuni sofismi, che, come volgarmente noti, si contenta d'accennare. Per esempio, dimandano se sia la stessa cosa o diversa l'esser musico e grammatico. O che tu affermi o che tu neghi, t'impacci del pari: giacchè se dici che siano lo stesso, ti mostrano un uomo che conosca una sola di quelle arti: e se invece neghi che siano lo stesso, ti mostrano un qualche altro uomo che le sappia amendue. Torna al medesimo l'altra quistione: *e Corisco musico con Corisco.* Si capisce come si deva intendere il terzo cavillo, confrontando Top. I. 11. 104 *b.* 24: » una *tesi* è di quelle cose, per le quali abbiamo un ragionamento contrario all'opinione; per es., *che non ogni cosa sia o generata o eterna*, che è una tesi proposta da' sofisti: giacchè uno che è sonatore, possa esser grammatico senza nè generarsi tale, nè esserlo ab eterno ». I sofisti, adunque, dimandavano, se tutte le cose esistenti siano o eterne o generatesi una volta: ognuno gliene accoonsentiva, e loro, col seguente argomento, dimostravano che non ogni cosa sia o eterna o generatasi una volta. Uno è stato prima un sonatore; poi è divenuto grammatico: ora, nè il sonatore s'è generato grammatico, giacchè non c'è generazione per la quale di quello si possa diventar questo, nè l'è stato sempre: adunque l'essere grammatico uno che è sonatore, è una cosa che nè s'è generata nè è eterna. » Così riassume il Bonitz p. 288 le dilucidazioni dell'Afrodisio e d'Asclepio a q. l. 736. *a.* 41 seg. L'ultimo sofisma si vedrà condotto d'una maniera un po' diversa nell'XI. 8. 1064. *b.* 23-26. La prima asserzione che da sonatore a grammatico non ci ha generazione possibile, non parrà dubbia, chi osservi che l'esser sonatore non istà coll'esser grammatico nè in relazione di materia, di maniera che se ne potesse fare come la statua dal marmo, nè in relazione di contrario di maniera che l'uno si potesse cangiare nell'altro come il caldo nel freddo: ora, son questi i due soli modi, in cui una cosa si può generare dall'altra. Si vede come il sofisma fa suo pro delle false ed incompiute determinazioni intorno alla generazione. Del resto, come giustamente nota lo Schwegler (IV. p. 23), si sarebbe sciolto osservando che nelle due proposizioni il *sonatore è grammatico* e il *sonatore diventa grammatico*, il predicato che ci può essere attribuito al soggetto solo accidentalmente, c'è preso come un predicato per sè: giacchè non è già il sonatore come tale che sia grammatico, ma il sonatore come uomo: l'un attributo e l'altro, sonatore e grammatico, sono accidenti del soggetto *uomo*, e *grammatico* non si può attribuire a *sonatore* come a un suo *soggetto* o *essenza*. Il ragionamento sarebbe giusto se l'accidente si generasse e si corrompesse alla maniera della sostanza: ora, perchè è invece un sofisma, Aristotile ne ricava

questo verrà chiarito altresì, perchè non ce ne sia scienza.

Adunque, poichè tra le cose che sono, c'è di quelle che sono sempre della stessa maniera e di necessità, non di quella necessità voglio dire che s'intende nel senso di violenza, ma di quella che implica che non possa essere altrimenti, e ce n'è d'altre, che nè sono di necessità, nè sempre, ma per lo più [D], qui è il principio e la cagione dell'esserci l'accidente: giacchè quello che non sia nè sempre nè per lo più, noi diciamo che sia un accidente [1]. Per mo' d'esempio, se in canicola vien su una tempesta e un freddo, noi diciamo che sia un accidente: ma se ci si soffoca e ci si brucia, no: perchè questo è sempre o per lo più, quello no. E l'uomo è un accidente che sia bianco, perchè non l'è sempre o per lo più, ma non è animale per
1027. A accidente. E che un architetto sani altrui per accidente, perchè questo non è ufficio dell'architetto ma del medico, ed è un caso che l'architetto sia medico. E un cuoco potrebbe quantunque miri al gusto, contribuire di qualche maniera alla sanità; non già per via dell'arte di cucinare; per cui noi diciamo che è un caso, e che l'effetto in un modo spetta al cuoco, ma assolutamente no. Giacchè per l'altre cose c'è delle potenze adatte a farle [E], ma di queste non ci è arte nè potenza veruna determinata: perchè delle cose che sono o si fanno accidentalmente, anche la causa è accidentale [2].

immediatamente, che adunque l'accidente non si corrompe e si genera come la sostanza. Adopera la stessa prova nel libro III. 5. 1002. *a.* 28 seg. per provare che l'entità matematiche non sono sostanziali.

(1) « Vedi Phys. II. 5. 196. 6. 12. Top. II. 6. 112. *b.* 1. An. post. I. 30. Lo stesso esempio della *tempesta colla canicola* nella Phys. II. 8. 199. *a.* 1. » Bon. Met. p. 289.

(2) Il non ci poter essere scienza di nessun particolare accidente, e altrimenti il non potersi dare la teorica del modo in cui si genera un

3. Di maniera che poichè non ogni cosa è di necessità, ed o esistente o generantesi ab eterno, ma la più parte sono per lo più, è necessario che ci sia l'ente accidentale: vo' dire, come nè sempre nè per lo più un uomo capace di sonare è bianco, poichè talora succede che *sia*, dev'essere un accidente; altrimenti, sarebbe di necessità ogni cosa (1). Di sorta che la materia, quando può essere altrimenti di quello che è per lo più, è la causa dell'accidente (2).

4. In somma, s'ha a pigliare questo principio: non c'è cosa veruna che non sia o sempre o per lo più? o è piuttosto impossibile che non ce ne sia? C'è dunque, oltre di queste, qualcos'altro: l'*a caso* e *per accidente* (3).

5. Ma forse il *per lo più* sì, ma il *sempre* non compete a nulla; o ci è di cose eterne? Questo

accidente, non vale già che non si possa fissare, cosa voglia dire *accidente*, quale nozione sia la sua. Anzi, è necessario, che si possa determinare questo secondo punto per conchiudere il primo. « Aliud est loqui, per dirla cogli Scolastici, de ente *per accidens* quoad rem subiectam huic denominationi, aliud de ipsamet formali ratione entis per *accidens;* quod aliter dicitur, aliud esse loqui de *ente per accidens in actu exercito*, et in *actu signato:* ens ergo per accidens quoad rem subiectam non cadit sub scientia; at vero ratio formalis entis *per accidens* considerari potest scientifice; nam concipitur per modum rationis formalis per se quae habet suas proprietates. » (Suarez. Index a q. l. Quaest. 1ª). - La terminologia scolastica, *ens per accidens in actu exercito* ed *in actu signato*, è curiosa: non ne trovo traccia nel commentario di S. Tommaso, nè in quello di Scoto; non pesco bene la ragione delle parole, e sarei inclinato a crederla d'origine neoplatonica.

(1) Di dove, secondo Aristotile, scaturisca il casuale, è esposto da lui stesso chiarissimamente. Quello che manca a ciò che succede per lo più, perchè succeda sempre, è casuale. Il casuale, adunque, per dirla coll'Afrodisio (cit. dal Bonitz Met. p. 288), è il residuo o meglio la lacuna (τὸ διάλειμμα) del *per lo più*.

(2) Di fatto, perchè ci sono cose che succedono per lo più, ce n'è d'altre che succedono non per lo più: se non ci fossero queste ultime, quelle di cui si dice che succedano per lo più, succederebbero sempre; o altrimenti, sarebbero necessarie.

(3) Si veda lib. V. l. 301. § 1. n. 1. p. 327.

si vedrà poi [1]; ora, che non ci sia scienza dell'accidente, si vede chiaro [2]. Giacchè ogni scienza versa sopra quello, che o è sempre o per lo più. Altrimenti, come s'imparerebbe o s'insegnerebbe altrui? Bisogna, in fatti, che si definisca o col *sempre* o col *per lo più*: per es., che l'idromele giovi per lo più a chi ha febbre. Non si potrà dire in modo che s'esca dal *sempre*, o dal *per lo più*, quando non giovi; direte, poniamo, nell'interlunio: però o sempre o per lo più anche nell'interlunio [3]. Ora, l'accidente è qualcos'altro, non questo nè quello [3].

(1) Il Bonitz fa le seguenti censure all'ordine dei concetti nei §§ 3 e 4. « Dopo detto che le cause degli accidenti devono anche essere accidentali (§ 3), comincia la prossima enunciazione con un *di maniera*, onde parrebbe che quello che segue sia una conseguenza di ciò che precede. Invece, si passa ad altro, a dire cioè, che si deva stabilire che oltre alle cose che succedono per lo più, ne devono succedere altre a caso, se non si vuole ammettere che succeda ogni cosa necessariamente. Di poi, anche con un *di sorta*, si dichiara che la *materia*, adatta come l'è del pari all'una cosa e all'altra, sia la cagione degli accidenti. E poi s'insegna da capo di dove si conosca, che ci sia davvero delle cose accidentali; che è quello che dimostra più copiosamente nel 9 *de Interpret.* Basta aver esposto quest'ordine di concetti, perchè si trovi nè acconcio nè giusto. » Di certo, il Bonitz ha ragione: ma a scambiare di posto alcuni periodi, come vorrebbe far lui, non si guadagna nulla: chi volesse racconciarsi il testo, ma, già s'intende, senza fondamento estrinseco di sorta, potrebbe tenere per due scolii interpolati successivamente nel testo, la prima parte del § 3 fino a *ogni cosa*, e tutto il § 4. *Di sorta che la materia* ecc. si rattacherebbe così alla fine del § 2, e non ci sarebbe nè ripetizione nè disordine.

(2) La quistione se ci sia enti eterni, sarà trattata nel lib. XII. 7. L'essercene non esclude il caso ma ne restringe il giro. In tutto quello ch'è eterno, non c'è potenzialità e perciò non indeterminazione nè caso.

(3) « La scienza, che meriti davvero e semplicemente il nome di scienza, non s'occupa se non di cose eterne, e che non si mutino mai le quali *non possano essere altrimenti*, come Aristotile insegna negli An. post. I. 1. 71 *b*. 15 (v. Wartz a q. l.). 4. 73. *a*. 21. 6. 74 *b*. 36-39, 7. 75 *b*. 21. 33. 88 *b*. 31. Però, in senso più lato, la scienza si riferisce non solo a cose eterne e necessarie, ma anche a quelle che sono o si generano per lo più; vedi An. pr. I. 13. 32 *b*. 18: *la scienza e il sillogismo dimostrativo non versano intorno a cose indeterminate perchè in queste il mezzo termine non ha posto fisso: ma s'occupa bensì delle cose che si generano naturalmente*

S'è dunque detto cosa sia l'accidente e per che causa sia e che non ce n'è scienza (1).

CAPO III.

DELLA MANIERA D'ESSERE DELLE CAUSE ACCIDENTALI.

1. Che ci siano poi principii e cause, i quali si generano e corrompono senza un processo di generazione o di corruzione, non ha dubbio (2). Perchè (3), 1027. A 29.

(cioè dire di quelle *che sono per lo più:* ved. ivi *b.* 10). An. post. I. 30. 87 *b.* 20. Le cose però, che non sono solite, *accidentali (casuali)* o *indeterminate* che si voglian chiamare, escono dal giro della scienza. » Bon. p. 290.

(1) Vedi la nota ultima del cap. seguente.

(2) Detto cosa sia l'accidente, e che non è un effetto senza causa (II. § 3 in fine), quantunque la causa sia accidentale come l'effetto, spiega qui in questo cap. III. la maniera d'essere e d'operare delle cause accidentali, sviluppando così quello che avea accennato cavandolo per indiretto da' ragionamenti sofistici nella fine del § 1. del cap. II, che, cioè, l'accidente non si generi nè si corrompa come la sostanza.

(3) Il ragionamento d'Aristotile è molto semplice. Ogni processo di atti, legati in qualità di causa ad effetto gli uni cogli altri, è necessario: perciò, se non ci fossero atti tali, che compariscono e scompariscono in un processo senza che la ragione del lor comparire o scomparire sia in un atto precedente, non ci sarebbero effetti casuali, o altrimenti, non ci sarebbero effetti se non necessarii. Adunque, perchè ci siano effetti casuali, bisogna che le cause che gli producono, siano, operino, vengano meno senza processo di sorta, non si generino però nè si corrompano - cose le quali richiedono una serie di atti legati fra loro e indirizzati alla generazione o alla corruzione, - ma sorgano e cessino in un attimo ed indipendentemente dagli atti precedenti, successivi e contemporanei, tra' quali s'intramette l'opera loro. Tutti gli esempii che cita, servono a mostrare appunto che, finchè si sta in un processo, un atto ha ragione nell'altro, e non s'esce dal giro del necessario. Bisogna spezzarlo, per avere un principio d'un atto non necessario; ora, questo principio, che s'ha fuori del processo, è appunto il principio del *casuale*. Il primo esempio è d'un fatto avvenire rispetto al presente; col quale dimostra, che se dal fatto avvenire si potesse di mano in mano e via via passare agli atti che lo precedono fino a un atto o fatto attuale, quel fatto avvenire non sarà nè men certo nè men necessario dell'attuale. Col secondo esempio applica il primo al passato, mostrando che, come s'è ammesso che dall'avvenire si arriva al presente, così da questo si risalirebbe al passato con altrettanta certezza e necessità; di maniera che in un primo fatto già stato ci sarebbe il principio d'una intera catena necessaria di fatti avvenire. Ora, come

se questo non fosse, ogni cosa sarebbe necessaria, quando s'ammetta, che di quello che si va gene-

per esperienza si vede che questo non è vero, codesta catena non esiste: e la è interrotta di tratto in tratto da atti, i quali determinano quello che ci ha di ancora indeterminato in un fatto passato, e fanno che ne origini piuttosto una tale che una tal altra serie di fatti successivi. Per esempio, la esistenza de' contrarii nel corpo umano è causa necessaria del suo dissolversi e perire; ma in questa esistenza sola non è però determinato nè il quando nè il come di questa dissoluzione: una serie di atti, colla quale ci s'arrivi una volta, dovrà procederne, di certo, ma quale? Codesto che manca è determinato dal caso, da un ciottolo, su cui tu inciampichi, da una tegola che ti caschi sul capo, da una rissa, da un naufragio e va dicendo. Così, passando da' fatti naturali agli attivi, per vivere s'ha da mangiare e per mangiare avere di che; ora, non avendo, potrai risolverti a procacciare quello che ti manca o col lavoro o col rubare. Nella sola necessità di mangiare per vivere non è già dato il modo, in cui la libertà tua si dovrà decidere a procacciarsi il cibo; se ci fosse, non ci sarebbe nulla di casuale, e dalla necessità del mangiare, già esistente fin dacchè hai principiato a vivere, sarebbe determinata tutta la serie degli atti che tu farai per provvederti. Dietro questo s'intende ciò che Aristotile ha detto al § 5 del cap. 2: *che la materia sia la cagione dell'accidente.* Giacchè si vede qui che quello che c'è d'indeterminato nella causa naturale, è cagione che la non sia la cagione necessaria ed adeguata di tutti gli atti che più o meno le si riferiscono; e che il casuale serve a determinarla di tratto in tratto, perchè ne emerga una tal serie d'atti, anzichè una tal altra. Ora, questa indeterminazione ha causa dalla materia che è l'indeterminato e il potenziale; e non, di sicuro, dalla forma che è il determinato e l'attuale.

La dottrina che le cause casuali non son coordinate al processo nel quale cooperano, falsa o vera che la sia, di certo, non si può accordare nè colla dottrina del *fato*, nè con quella della *providenza*. Niente però di più curioso a vedere della maniera con cui S. Tommaso, accortosi di quella differenza essenziale tra la teorica aristotelica e la cristiana, tenta di conciliarle. È uno de' pochi luoghi, ne' quali discute il suo testo e v'aggiunge di suo di proposito; c'era, di fatto, un interesse vitale. Lo Scoto (p. 217), il quale riconosce che questa teorica d'Aristotile riesce alla negazione non solo del fato, ma della providenza, non entra però nella discussione: e la rimanda a' teologi. S. Tommaso invece la vuol discutere co' filosofi; e se non si fosse dilungato un po' troppo, avrei riportato tutta quanta la sua nota, la cui sostanza si riduce a questo, che non ci è nulla di non coordinato e di necessario rispetto alla causa prima, ed il casuale ha luogo solo rispetto alle cause seconde. Ma chi ha tempo, legga il commento stesso: gli farà toccare con mano, quanto ci sia di falso in quell'opinione comune sull'ossequio illimitato degli Scolastici per Aristotile, il quale, nel fatto, era temperato dall'ossequio di molte più grande, che avevano per i dommi cristiani. Gli darà poi la più adeguata idea del pessimo metodo di speculare invalso presso gli Scolastici: i quali delle due

rando e corrompendo, è necessario, che ci sia una causa non accidentale. Di fatto, una tal cosa sarà o no? Sì, se succeda una tal'altra (G). Ed è chiaro così, che levando sempre del tempo da un tempo finito si arriverà all'*ora*. Di maniera che costui, per esempio, morrà di malattia o di violenza, però se esce: ed uscirà, se ha sete; e l'avrà, se non so che altro; e così s'arriverà a quello ch'è ora, o a qualcosa che sia già stato; dicevamo, per esempio, se avrà sete; e l'avrà, se mangi salato; ora, o questo già succede o no; di maniera che necessariamente morrà o no. E del pari, è lo stesso discorso se uno saltasse a cose già state: giacchè questo, voglio dire, quello che è stato già esiste in qual cosa; per conseguenza tutto ciò che sarà in avvenire, sarà necessariamente. Sarà, per esempio, necessario che chi vive, muoia; giacchè già è stato qualcosa, la presenza, vo'dire, de' contrarii nello stesso corpo; ma se di malattia o di violenza, non è ancor necessario, bensì quando succeda una tal cosa. È dunque chiaro che si va fino a un certo principio, e di questo in altro non più. Ora, codesto appunto sarà il principio dell'*a caso*, e non ci sarà veruna causa della sua generazione. Quello, che sarebbe sopratutto da considerare (1), è a quale principio e a quale causa s'ha

dottrine, tra le quali dividevano i loro rispetti, non capivano nè l'una nè l'altra nella sua vita ed unità propria, e quando colla cristiana coronavano l'aristotelica, quando coll'aristotelica facevano le gruccie alla cristiana. Ma quello che è più, troverà la migliore e più netta esposizione ch'io m'abbia mai letta, della teorica della Provvidenza: e si persuaderà, di quanto la veduta cristiana sia scientificamente superiore all'aristotelica, quantunque monca anch'essa ed astratta.

(1) Vedi Phys. II. 6. 998. a. 1 - 14., dove del resto non fa se non affermare precisamente quello che risulta da tutto questo capo: che la causa casuale sia movente. Si dice *caso* (αὐτόματον) ogni volta, che in un processo indirizzato a un fine succeda qualcosa non per causa di quello che l'ha preceduto: e quando il processo sia di operazioni razionali dirette a un fine prescelto e deliberato, il caso piglia nome di *fortuna* (τύχη.

a risalire, se a quella in forma di materia o a quella in forma di *causa per cui* o all'altra in forma di movente [1].

l. cit. p. 997. *b.* 18. Vedi Aless. ed Asclep. *a.* q. l. p. 738. *b.* 22 - 42. Il Bon. erra p. 992). Si badi che l'operare della causa casuale in qualità di movente non leva che la necessità di questa operazione derivi dalla indeterminazione della materia, dalla potenzialità che non si lascia nell'ente finito limitare e circoscrivere del tutto dall'atto.

(1) Questi due capitoli paiono de' più chiari della Metafisica; ma, chi n vuol rendere conto di quello che legge, gli troverà, di sicuro, men chiari di quello che gli saranno parsi alla prima. A certi Scolastici era sembrato (Suarez. Index. cap. 2. quaest. 1ª) che nel § 1 del cap. 2 si parlasse dell'*ens per accidens in ratione entis*, o altrimenti dell'accidente come contrapposto all'essenza: nel resto dell'*ens per accidens in ratione effectus*, o altrimenti, dell'accidente come *effetto contingente*. Per chiarire questo punto, non vorrò già seguirgli, ma accennerò per sommi capi tutta l'estensione della nozione dell'accidente in Aristotile. Almeno, l'intenzione è buona; spero di riuscire.

Aristotile ha concepito la sintesi del giudizio come esprimente la sintesi reale di una qualità con un soggetto in cui inerisca. Quest'inerente è *accidente* di quel soggetto che è il suo sostrato o sostanza: ma ha natura diversa secondo la diversa maniera in cui gli appartiene. Se è tale, che risulti dall'analisi stessa della nozione del soggetto, forma non già l'essenza di questo, ma bensì una sua proprietà costitutiva che quel soggetto non potrebbe perdere senza perdere insieme l'essenza sua. Di questa maniera è un *accidente per sè*, e ne può servire ad esempio quello così frequente in Aristotile, della proprietà del *triangolo* d'avere i tre angoli uguali a due retti. Ma se la sintesi è percepita a posteriori e non corre tra una nozione ed un suo carattere ideale, ma, in oggetti naturali, tra una sostanza reale ed una sua qualità reale, o si può trovare una ragione della loro unione o no. Se si trova, quell' unione di puramente empirica, diventa scientifica; l'accidente, di meramente appiccicato alla sostanza, ne diventa una determinazione necessaria in ordine a una forma ultima e fine che deva esser raggiunto da quella sostanza; e tutta quella serie di accidenti è concepita in un processo necessario e continuato. Però, badando alla natura de' due fattori di questo processo, la forma e la materia, l'una limitante, l'altra illimitata, e al predominio progressivo di quella sopra di questa, ne risulta che di quanto è minore la determinazione della materia, di tanto maggiore dev'essere la sua capacità di moti ed atti non ordinati dalla forma o dal fine. Ora, di tutti questi suoi moti ed atti, de'quali non ci ha se non una percezione empirica e de'quali, come infiniti per l'infinita potenzialità di quello di dove scaturiscono, e come non possibili a connettere col soggetto in cui ineriscono col mezzo d'una causalità finale, non ci può essere scienza; e sono per le stesse ragioni meramente casuali, e spiegano come la forma non si attui tutta e perfettamente, e come nella natura, quantunque ci sia uno sforzo continuo ad una determinazione sempre maggiore e alla compiuta realità dell' idea, pure ci si trovi del men buono, del men per-

CAPO IV.

PERCHÈ SI DEVA TRALASCIARE QUI LA SCIENZA DELL'ENTE IN SENSO DI *VERO*, E DEL *NON-ENTE* IN SENSO DI *FALSO*.

Si lasci dunque stare l'ente accidentale: se n'è [1027, a 17.] discorso abbastanza.

fetto, del difettivo, del monco, del superfluo e del mostruoso. Ma, ciò che più mi serve qui, spiegano di quale natura sia quel nesso che mediante la causa finale si scovre in una sintesi reale. È un nesso non puramente necessario come quello che congiunge i due termini d'una sintesi ideale; e quantunque sia base di scienza, perchè vi si trova la causa d'un fenomeno, pure non di scienza pura ed esatta: perchè non è assolutamente necessario e perenne il fatto che vi si scovre, ma necessario solo ipoteticamente in ordine a un fine, e suole accadere per lo più, ma non ha a succedere sempre. Ogni volta, che il fenomeno non succede, è un accidente o caso che non succeda: e del caso c'è la capacità passiva nella materia, come s'è detto, ma non ce n'è già in questa la attività motrice o determinante. E bisogna che questa attività determinante ci sia; perchè, se nella materia v'è tutta quella indeterminazione che la fa capace d'essere in modi diversi da quello a cui l'indirizza la forma, non ci si trova però - e la ragione n'è la stessa sua natura - un principio, che origini in codesta indeterminazione un caso anzichè un altro. Il principio movente che dà adunque origine a' casi, è altro: ma qualunque sia, deve però essere un principio che interviene in un processo senza appartenergli, e vi determini una serie di atti. Ora, ammesso che quello deva esser in genere il suo carattere principale, può pigliare due forme: ovvero è un fatto *fisico*, che interviene in un processo non suo, non vi si collega, v'appare senza esservisi generato, quantunque dipenda anch'esso da certe cause anteriori; ovvero un fatto morale, dipendente dal libero arbitrio umano, che è causa ultima e determinante, ed interviene mediatamente od immediatamente in un processo fisico che non s'inizia in lui. Per ischiarir meglio tutto quello che si dice, esempii di fatti fisici che intervengono in processi non loro, vi costituiscono un caso e ne modificano gli effetti, son tutti i *mostri* ne' quali l'azione della forma è stata distolta dall'avere il suo effetto pieno per via di cause casuali: un naufragio che vi conduca in un luogo, mentre voi vi siete indirizzato altrove, è un esempio d'un fatto fisico che interviene in un processo iniziato da un atto libero: e una pugnalata che si desse a un uomo, sarebbe un atto libero che determina un processo fisico. In tutti questi modi, la cognizione del caso o dell'accidente è sempre e meramente empirica: giacchè l'accidente potrebbe tanto essere quanto non essere, e non c'è ragione perchè sia piuttosto che perchè non sia. Essendo però l'intervenzione dell'accidente necessaria di quella necessità che scaturisce dall'indeterminazione della materia, non si può prevedere il fine d'un processo naturale; e la natura

In quanto all'ente [1] in senso di falso e al non ente in quello di vero, poich'essi consistono in una con-

delle proposizioni contraddittorie che riguardano l'avvenire, è diversa da quella delle proposizioni contraddittorie che riguardano il presente. Per queste, le due enunciazioni, *l'ente è* e *l'ente non è*, sono l'una vera e l'altra falsa; per quelle, le due enunciazioni, *l'ente sarà* e *l'ente non sarà*, non sono nè l'una vera nè l'altra falsa, nè false l'una e l'altra. Se fossero o l'una vera e l'altra falsa, o amendue false, non c'entrerebbe *caso* nel processo fisico: si vedrebbe, non s'indovinerebbe l'avvenire. Ma poichè c'è caso, di quelle due enunciazioni è vera o l'una o l'altra, sia indifferentemente, se si tratta di caso, sia più l'una o più l'altra, se si tratta di processo naturale ordinario, e non è falsa veruna delle due, nè sarà falsa se non dopo avvenuto il fatto. Ora, se a quest'ultimo concetto dell'accidente si paragonano tutti gli esempii che se ne allegano ne' cap. 1 e 2, si trovano consentir tutti quanti. Di fatto, son tutti esempii di qualificazioni d'un oggetto meramente empiriche, e che non entrano nè nella sua considerazione scientifica, nè nella sua produzione artistica; e la cui generazione non deriva dal processo, con cui s'è generato quell'oggetto.

Niente di quello che ho scritto, non si trova in Aristotile. Non ho recato i varii passi, per non interrompere l'attenzione: gli aggiungo tutti qui. Chi vuol persuadersi della verità della esposizione mia, gli riscontri tutti, se gli scriva e gli rilegga insieme. In quanto alla natura della scienza, vedi più su n. Heyder Kritische Darstell. p. 302: in quanto al resto, Met. V. 30. Phys. II. 5. An. post. I. 4. 75. *a.* 34, *b.* 10. Top. I. 5. 102. *b.* 4. An. post. I. 6 75. *a.* 18., paragonato con I. 7. De interpr. 9. De gen. an. IV. 10. Phyl. II. 2. 194. *a.* 28. 8. 199. *a.* 8. VIII. 1. 252. *a.* 11. De coel. II, 8. 289. *b.* 25. De gen. an. III. 10 760. *a.* 31. De gen. an. IV. 4. 770. *b.* 9. Polit. I. 5. 1254. *b.* 27 ecc.; vedi Ritter Hist. de la Phyl. vol. 3. p. 188 (Ted. p. 203 seg. 265 seg). Zeller. Gesch. d. Gr. philos. p. 420 seg., 454 seg. Biese. Phil. d. Arist. I p. 63. n. 1. I. p. 82. 5 e p. 257., n. 1. p. 130 not. Waitz. ad org. 71. *b.* 10 p. 302 seg. Vedi più su lib. V. 30.

(1) Il periodo che segue, è così intralciato che a farlo leggere senza un avvertimento, rischierei d'essere maledetto. Pure, se dopo letto, si rilegge, si troverà in quell'intrecciarsi e, quasi direi, incartocciarsi di proposizioni qualcosa di così vivo e vero che forse parrà bello quello che da prima era parso brutto. Aristotile, propostosi di scartare dalla Metafisica lo studio della nozione e de' criterii del vero e del falso, procede rapidissimamente così. Comincia dall'affermare, che così il vero come il falso consistono in una congiunzione o divisione di nozioni (Waitz. Org. 16. *a.* 12); e che perciò si trovano insieme l'uno e l'altro in una proposizione complessa, risultante di due giudizii contraddittorii nell'uno de' quali si congiungano quelle stesse nozioni che si dividono nell'altro, e coll'uno dei quali perciò bisogna che si dica vero e coll'altro falso. Questo vuol dire, che si trovano insieme nella *partizione della contraddittoria*, espressione la quale parendo anche ad Aristotile degna di schiarimento, soggiunge che se si tratta di nozioni da congiungere, se ne dice

giunzione e divisione e tutti e due insieme nella partizione della contradittoria (giacchè nel composto il vero ha l'affermativa, e nel diviso la negativa, e il falso ha la contradittoria di questa partizione: come poi si pensi insieme e diviso, vo' dire insieme e diviso di maniera che le nozioni non si seguano, ma si unizzino, è un altro discorso): di fatto, nè il vero nè il falso sono nelle cose (per esempio, non è vero il bene nè il male falso a dirittura), ma nella mente; anzi neppure in questa, in quanto all'unità semplici ed a' *che è;* poichè, in somma,

il vero coll'affermativa e il falso colla negativa: se invece di nozioni da dividere, se ne dice vero colla negativa e falso coll'affermativa. Ecco degli esempii: *L'uomo è animale* o *non è animale*. La copula affermativa esprime il vero nel primo giudizio, la negativa il falso nel secondo. *Il triangolo non ha* o *ha quattro angoli*. Il vero è espresso dalla copula negativa nel primo giudizio, ed il falso dall'affermativa nel secondo. Di fatto, ne' primi due giudizii si trattava di due nozioni, *uomo* ed *animale*, da doversi congiungere: e ne' due secondi invece di due nozioni, *triangolo* e *quattro angoli*, da doversi dividere. Adunque, si vede cosa vuol dire che il vero ha nel composto l'affermativa e nel diviso la negativa, e *il falso la contradittoria di questa partizione*: dividendo, cioè, in due membri ciascuna delle due proposizioni contradittorie complesse, ne' primi due s'ha l'espressione del vero, e ne' secondi due, contenenti proposizioni contradittorie colle prime, l'espressione del falso. Vedi X. 10. 1051. *b*. 2-6. Se non che qui occorre una quistione; ed Aristotile l'enuncia promettendo di risolverla altrove, come poi fa davvero nel VII. 12. Avendo detto che il vero tra nozioni congiunte s'esprime affermando e tra nozioni divise negando, come, gli si sarebbe potuto dimandare, di due nozioni, unite o divise, può risultare un concetto unico, vero o falso? Dopo promesso di rispondere, ritorna al punto principale, a determinare cioè dirè la natura soggettiva del vero e del falso dichiarando che non son qualificazioni delle cose per sè come meri reali, ma bensì delle cose come pensate. Se non che, prima di conchiuderne che perciò lo studio della loro natura e de' loro criterii s'ha a escludere dalla Metafisica, gli viene in mente di cansare un altro errore: e perciò avverte, che quantunque il vero ed il falso siano qualificazioni del pensiero, non perciò competono a tutti i suoi atti; giacchè ci sono alcuni atti intuitivi, i quali percepiscono, quasi per via d'un contatto, le sostanze semplici e le quiddità ideali (IX. 10. 1051. *b*. 17), e a questi non appartiene d'esser veri e falsi. Dopo di che riesce finalmente a conchiudere, che così il vero e il falso come l'accidente, non cadono, per diverse ragioni, sotto la scienza speculativa; e che l'unico oggetto di questa è l'*ente* in quanto *ente*.

questa è la lor natura, tutte le considerazioni che si dovranno fare intorno all'*ente* e al non *ente* di questa sorta, si faranno poi (K). E poichè l'intreccio e la divisione sono nella mente, ma non nelle cose, e quello che è di questa maniera, è diverso da quello che è propriamente (giacchè la mente connette o leva via (L) qualcosa, che sia o un *che* o una *qualità* o una *quantità* o tal'altra sorta d'ente), ci bisogna metter da parte non meno l'ente in senso di vero, che in quello d'accidente; perchè la causa di questo è indeterminata, di quello un'affezione
1028. a della mente: e l'uno e l'altro si fondano nelle altre specie dell'ente, e non rivelano una qualche altra natura dell'ente, che da quelle si distingua e ne stia al di fuori. Perciò si lasci star l'ente in questi due sensi: s'ha a considerare dell'ente stesso in quanto ente, le cause e i principii. Ed appare da quelle distinzioni che si sono fatte de' varii sensi di ciascuna parola, che l'ente si dice di più maniere (1).

(1) Queste ultime parole son ripetute nel principio del libro seguente. Perciò si dovrebbero levare o di qui o di lì, non essendo verisimile che Aristotile le abbia ripetute qui e lì così inutilmente. È probabile l'opinione del Bonitz (Met. p. 284). « Quum singulorum eiusdem operis librorum distinctionem ab antiquissimis editoribus interpretibusque Aristotelis institutam et mutatam esse et uno metaphysicorum loco diserte traditam sit (cf. ad XIII. 9. 1086. *a*. 21) et in aliis operibus Aristotelis certissimis rationibus demonstrari possit: non improbabile est, haec extrema libri VI verba vel addita esse ab iis qui hoc in loco disputationem intercidérint, vel inde orta, quod eadem verba ab aliis ad finem libri superioris traherentur, ab aliis pro exordio proximi libri haberentur. Simili ratione superioris cuiusque libri conclusio cum proximi libri exordio aliquoties concinit in Eth. Nic. IV et V, VII et VIII, IX et X ».

NOTE AL LIBRO SESTO.

(A) Περὶ ἕν τι. 1025. *b.* 8. Leggo coll'Afrod. e coll'A^{b} e col Bon. περὶ ὅν τι. Quanto l'ὅν s'accordi meglio con quello che segue e che precede e renda più limpido e netto il ragionamento, non può non esser chiaro a chisisia. Pure, devo confessare che tutti i traduttori latini, perfino l'Argiropulo, hanno letto ἕν τι.

(B) Καὶ φιλοσοφία πρώτη. 1026. *a.* 30. Quantunque a questa lezione volgata si possa trovare un ricapito, sottintendendo con un po' di sforzo (Bon. Met. p. 286.) ἡ περὶ τοιαύτην οὐσίαν ἐπιστήμη, pure per comodo della traduzione ho preferito la lezione del T.: καὶ ἡ φιλοσοφία; ch'è tanto più agevole.

(C) Ἐπεὶ δὲ. 1026. *b.* 2. -- Leggo δὴ col Bonitz (obs. p. 55. Met. p. 286) che s'appoggia dell'autorità di due codici, e di quella dell'Afrodisio.

(D) Τὰ δ'ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ ἀεί; ὡς δ'ἐπὶ τὸ πολύ. 1026. *b.* 30. Lo Spengel (Münchn. G. A. 1843. N. 243. p. 915) voleva dopo πολὺ aggiungere τὰ δ' οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Il Bonitz, accettando l'interpretazione che di questo luogo dà l'Afrodisio, ha mostrato quanto l'aggiunta sarebbe inutile. Però, questa nota non l'ho fatta per mostrarlo da capo, ma per dire che la congettura dello Spengel, quantunque di certo gli appartenga, pure non è stata fatta prima da lui. Lo Scayno (p. 232), appunto paragonando il luogo del libro XI. 8. 1064. *b.* 35. (πᾶν δὴ φαμὲν εἶναι τὸ μὲν ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης, τὸ δ'ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ'οὔθ'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), voleva che vi si conformasse la lezione di questo luogo. Aveva una ragione speciosa. Se si segue, dice, la lez. ὡς δ'ἐπὶ τὸ πολὺ ch'era quella di Bessarione e dell'Argiropulo, ne risulterebbe che la causa dell'accidente sia determinata, perchè la causa di quello che succede per il solito è determinata, e nel testo si direbbe, che appunto la causa di quello che avviene per lo più è causa dell'accidente. Perciò se non si voleva aggiungere quelle parole,

si doveva almeno, seconde lo Scayno, leggere, come stava « in Graeco cod. *οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* »: ch'è la lez. dell'Ald. e della Silb., tradotta dal Perionio. Interpretando bene le parole *αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία κ. τ. λ.*, la ragione dello Scayno perde ogni peso. Che poi la lez. seguita da me sia la migliore, se ne persuaderà chiunque badi che Aristotile non avrebbe mai potuto dire che la causa dell'accidente sia nel succedere alcune cose di rado, cioè dire nell'accidente stesso: e perciò così la lez. Ald. come l'aggiunta dello Scayno, che glielo farebbero dire, non sono da accettare. Il luogo poi del libro XI non serve a nulla: là enumera varii ordini di cose, distinguendole in necessarie, ordinarie, accidentali: qui cerca il fondamento di quest' ultimo ordine, cioè perchè si deva ammettere di cose accidentali.

(ξ) *Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐνίοτε δυνάμεις εἰσὶν αἱ ποιητικαί, τῶν δ'αὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὡρισμένη.* 1027. *a.* 5. Che vuol dire quell'*ἐνίοτε*? Davvero, non pare che stia a far qualcosa in questo luogo. La differenza tra le cose ordinarie e le casuali sta per Aristotile in questo, che le prime sono effetti certi di cause determinate, le seconde effetti vaghi di cause incerte. Se l'essere effetti a quella prima maniera è una qualità non perpetua, ma solo occasionale delle prime, manca ogni carattere essenziale per distinguerle dalle seconde. Adunque, s'ha a concludere, l'*ἐνίοτε*, non serve qui, o serve ad imbrogliare. Lo Scayno (l. c.) pretende, che quell'*ἐνίοτε*, che « nullus interpretum quos viderit, perpendit », Aristotile l'usi « ad innuendum quod non semper assequuntur finem ipsae artes ». Gli è vero; ma non c'è verso di ricavare questo senso dal testo: non ci si parla di fine; ci si dice solo, che gli effetti ordinarii sono quelli de' quali si può indicare una causa adatta a produrgli. Parrebbe forse alla prima vista più probabile di spiegare l'*ἐνίοτε* mediante quella dottrina d'Aristotile, che alcuni effetti, che sogliono esser prodotti da un'arte, possono talora essere prodotti anche dal caso: la sanità per esempio (Lib. VII. 7. 1032. *a.* 28). Sì, ma in quanto n'è causa il caso, escono dal primo ordine di cose ed entrano nel secondo: diventano cose, di cui non c'è causa o potenza determinata; non sono più cose, di cui si possa indicare quella potenza che sia adatta a produrle. Di maniera che neppure questa sarebbe una buona difesa dell'*ἐνίοτε*: e servirebbe solo a spiegare, perchè dà qualcuno, che si sia ricordato nel leggere questo luogo di quella dottrina che si diceva, sia stato potuto introdurre quì così a sproposito. Di

fatto, manca in alcuni codici (T^b H^b), e Asclepio (Bek. p. 736. *a.*) e l'Afrodisio (Sep. p. 110. v.) e di conseguenza l'Argiropulo non l'hanno. I due Scoliasti greci parrebbe anzi che leggessero *αἰτίαι τε καὶ δύνάμεις*: la qual lezione proporrebbe appunto il Bonitz (Met. p 289). A me par che basti levar via l'*ἐνίοτε*; e che sia provvedimento più sicuro, avendo l'autorità d'alcuni codici con sè.

(F) *Τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἕξει λέγειν, πότε οὐ, οἷον νουμηνίᾳ· ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ τῇ νουμηνίᾳ.* 1027. *a.* 25 - Leva il *τὸ* colla più parte de'codici: due soli l'hanno l'E e il T^b e non so perchè il Bekker gli abbia seguiti. Di fatto, par fuor di dubbio, che si deva costruire e supplire così: *τὸ δὲ παρὰ τοῦτο (τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ἐπὶ τὸ πολὺ) οὐκ ἕξει λέγειν πότε (τὸ μελίκρατον) οὐκ (ὠφέλιμον ἔσται): οἷον νουμηνίᾳ (λέγοι ἄν; οὐδὲ γὰρ οὕτως λέγει παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ἐπὶ τὸ πολὺ): ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τῇ νουμενίᾳ (ὠφέλιμον λέγοι ἂν αὐτὸ)*... Non mi par punto necessario di cambiare l'*ἢ γὰρ* in *ἢ γὰρ*, come ha il cod. Reg. mg. e vorrebbe il Bonitz. Qui la lez. adottata dal Bekker è davvero più spiccia e naturale.

(G) *Τοῦτο δὲ ἄλλο.* 1027. *a.* 35 - Che si deva col Casaubono e col Bonitz (obs. p. 118) cambiare *τοῦτο δὲ ἄλλο* in *τοῦτο δ'ἐὰν ἄλλο*, come si legge più giù. *b.* 2., è cosa che salta tanto agli occhi, che appena ci bisogna la conferma dell'autorità dell'antico, del Bessarione e del luogo parallelo della Metaf. XI. 8. p. 1063. *a.* 16. Schwegl. IV. p. 28. - Così anche l'Argiropulo. Solo il Perionio ha ritenuto la volgata, dandole un senso che non potrebbe avere, e assurdo se l'avesse: *illud autem si fiat, aliud futurum.* Il *si* non faccia intoppo. Non so perchè il Perionio si sia messo a tradurre la Metafisica: non pare, che abbia mai sentito il bisogno di capirla. Credo che gli abbia fatta illusione una certa chiarezza apparente di stile, che aveva e che sogliono avere così spesso i Francesi, ne' libri de'quali tante volte riesce così difficile a scorgere, se il concetto è poi così chiaro, come le parole vorrebbero mostrare che sia.

(H) Chi leggendo un periodo così intrigato e pur chiaro, credesse potermi lodare dell'aver saputo senza molta fatica del lettore dargli una immagine fedele del testo, la sbaglierebbe: il testo è più imbrogliato di molto. Eccolo, come sta nel Bekker: *τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσιν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ'ἀπόφασιν*

ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι· ὡ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς, τὸ δε κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, αλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλα καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ'ἐν τῇ διανοίᾳ. ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον. 1027. *b*. 18, seg. Punteggiato così, non c'è verso d'intendere questo luogo. Il Bonitz (obs. p. 33) osservando, dietro l'Afrodisio (p. 739. *a*. 21.) che coll' ὅσα μὲν οὖν comincia un'apodosi, ha capito che tutto quello che precede dev'essere la protasi del periodo, e però s'ha a levare il punto fermo e dopo ἀντιφάσεως e dopo ἀντίφασιν e dopo ἄλλος λόγος, ed infine anche avanti ὅσα μὲν. Levati tutti questi punti, egli apriva una parentesi a τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς - e la chiudeva a ἐν τῇ διανοίᾳ. Invece, nella sua edizione, conformandosi allo stesso Afrodisio, ha chiusa la parentesi quattro righi più su, a ἕν τι γίγνεσθαι: e messo un *colon* avanti ad ὡ, un altro dopo διανοίᾳ, e un terzo dopo τῇ διανοίᾳ. È la buona e vera punteggiatura. Potrebbe chi volesse, chiudere in un'altra parentesi, οἷον τὸ μὲν ἀγάθον - ψεῦδος; ma non è poi necessario Si veda per il resto la nota a piè di pagina.

(L) 'Αφαιρεῖ. 1021. *b*. 33. Il Bonitz (obs. p. 91) vorrebbe διαιρεῖ e certo sarebbe meglio e più conforme all'uso d'Aristotile, che usa ἀφαιρεῖν per *astrarre* (Trend. De anim. III, 8. p. 478. seg. Elem. Log. Aristot. p. 104. ed. sec.). Ma poichè tutti i codici e tutte l'edizioni hanno ἀφαιρεῖ, e che se ne può pure cavar le mani, l'ho lasciato stare e spiegato in un modo che mi par probabile. Del resto, chi volesse seguire la congettura del Bonitz, avrebbe per sè l'autorità del commento dell'Afrodisio (739. *b*. 14) e quella di tutti i traduttori latini.

ZELLER.

DELL' ESPOSIZIONE ARISTOTELICA

DELLA FILOSOFIA PLATONICA.

CAPITOLO PRIMO

FIN DOVE BISOGNI ASPETTARSI DA ARISTOTILE UNA FEDELE ESPOSIZIONE DELLA FILOSOFIA PLATONICA?

Per chiunque s'occupa della filosofia platonica non può non essere d'un alto interesse il capire insieme con quello che ne dice Platone, anche ciò che ce ne riferisce Aristotile suo scolare: giacchè se c'è verso di sperare che si trovi modo di schiarire qualche oscurità del sistema Platonico e di colmarne le lacune, dovrebbe, e' pare, essere appunto questo di pigliare informazioni sul conto del più geniale degli antichi pensatori da quello che solo gli può contendere il posto. Pure, se noi ci proviamo a servirci di Aristotile come di fonte della platonica filosofia, ci vien fuori questo caso notevolissimo, che da lui se ne ottiene un'immagine affatto diversa da quella che si ricava dagli scritti stessi di Platone. De' tratti, su' quali qui si calca molto, lì poco meno che non si vedono: degli altri, de' quali qui appare appena qualche debole traccia, lì pigliano il primo piano: ci s'ascrivono a Platone delle dottrine che nella forma in cui sono enunciate, s'accordano già d'una maniera sorprendente colla terminologia aristotelica, e che ne' suoi scritti si cercherebbero senza frutto: infine l'intero sistema ci appare svestito di quel bagliore ideale che Platone gli dava così volentieri, e risoluto in dommi astratti. Perciò le informazioni d'Aristotile sopra Platone sono il principal sostegno dell' opinione che quest'ultimo abbia divulgata ne' suoi scritti la sola parte exoterica della sua dottrina, e riserbatone il nocciolo più intimo alla viva conversazione co' suoi più fedeli scolari. Se però codesta ipotesi è già contradetta, in genere, dalla psicologica impossibilità che uno scrittore, nelle più sublimi produzioni del suo spirito deva aver mostrata sola la vota scorza delle sue persuasioni, d'altra parte pare non meno falso ed erroneo di mettere tutte

le diversità di dottrina a conto del relatore, dal quale invece come da un certissimo scolare di Platone, noi naturalissimamente ci saremmo dovuti aspettare un fidel ritratto della filosofia del suo maestro. Chi poi vuol rilevare ne' particolari quali di queste deviazioni possano essere state cagionate dalla maniera aristotelica di concepire, e quali da esposizioni, mettiamo, diverse o da cangiamenti d'opinione dal lato di Platone, avrà alle mani una ricerca impigliata in questo viluppo che per rispondere alla dimanda - negli scritti di chi de' due bisogni cercare l'esposizione più autentica della dottrina platonica? - non c'è altri riscontri, se non questi scritti stessi: di maniera che parrebbe che tutta la prova s'aggiri in un circolo inevitabile. Fortuna, che in questa ricerca s'arriva pure a de' punti ne' quali cotesti riscontri bastano per formarsi un criterio. Che è appunto il caso di que' luoghi ne' quali Aristotile non solo allega qualcosa in genere per dottrina platonica, ma di più cita a nome degli scritti platonici ancora esistenti ne' quali si trovi espressa tale o tal altra opinione. Qui non c' è più la scappatoia, ch' egli potrà avere avuta per la sua esposizione altre fonti particolari, incognite oggi a noi. Ora, se da questi luoghi ci si può formare un concetto della maniera in cui egli tratta opinioni non sue e soprattutto platoniche, s' è bello e trovato un bandolo per decidere con istorica verisimiglianza, se anche dove non nomina la sua fonte, stiano a fondamento della sua esposizione delle dottrine diverse da quelle che ci sono d'altronde conosciute come platoniche.

Ora, se si dà uno sguardo al gran numero di luoghi ne' quali sono citati da Aristotile degli scritti platonici, e si paragonano questi stessi scritti coll'esposizione che ci si dà del loro contenuto, risulta che la proprietà di quella la più spiccante è un'inclinazione continua a ridurre le espressioni platoniche a proposizioni dottrinali d'un valor determinato positivo ed empirico, e di censurarle da questo punto di prospettiva. L'è questa la radice de' tratti che seguono.

In primo luogo, nell'esposizione delle opinioni platoniche

l'attenzione d'Aristotile è soprattutto diretta a'risultati particolari, senza considerarli sempre nella connessione del tutto. Quello che dice nel secondo libro della Politica sopra la repubblica e le leggi, n'è una prova. Già l'eccellente critica della comunanza delle donne, de' figliuoli e de' beni ne' primi cinque capitoli di quel libro ha per lo meno il difetto d'esser fatta senza punto riguardo alla connessione di questi teoremi col complesso dell'idealismo platonico, e che ci si considerano invece in se stessi, nella loro adeguatezza e praticabilità. Pure, a questo forse potrebbe non c'esser da ridire: giacchè Aristotile non intende di darci un giudizio istorico di Platone, ma solo un' opinione dommatica su' suddetti punti. Quello che dà più negli occhi, è che anche nel c. 12 (p. 1274. B. 9. seg.) trascura ogni altra cosa che non appartenga immediatamente alla legislazione, e fa consistere il proprio della costituzione platonica nella comunanza delle donne, de' figliuoli e de' beni, e nelle leggi sopra i conviti delle donne, sopra i festini, e sull'esercizio della mano manca nell'uso dell'armi. Dove non ci è verso di negare che non si scorga una inclinazione alle determinazioni estrinseche particolari, la quale di certo è spiegata dal carattere logico del filosofare aristotelico e da quella tendenza alla determinatezza concreta che ci predomina da per tutto, ma che però non poteva servire a fare entrare bene addentro nello spirito e nella connessione di un sistema così idealista come il platonico. Se non che questa inclinazione a' risultati estrinseci vien fuori d'una singolar maniera nel paragone della Repubblica e delle Leggi che è contenuto nel sesto capitolo. « *Nella repubblica*, vi si dice, *Socrate ha determinati pochissimi punti sopra la comunanza delle donne e dei figliuoli, e sopra la costituzione dello Stato; nel resto, ha riempito il dialogo di discorsi estranei, e di considerazioni sull'educazione de' custodi dello Stato. Invece, la più gran parte delle Leggi contiene vere leggi, e della costituzione ci si discorre poco. E quantunque voglia farle universalmente applicabili agli Stati, pure a pochino a pochino ricade daccapo in quell'altra sua*

costituzione. Giacchè, fuori della comunanza delle donne e de' beni, gli altri ordinamenti sono affatto gli stessi nello Stato della repubblica e in quello delle Leggi: la stessa educazione, la stessa astinenza de' lavori necessarii, i convivii alla stessa maniera. fuori che in quest'ultimo ci devono essere anche convivii di donne. e lo stato della repubblica tenere mille armati, quello delle leggi cinquemila ». Di certo, nel giudicare di codesti parallel. bisogna non dimenticare che tutto quanto il discorso in occasione del quale è stata introdotta la censura delle costituzioni platoniche, era mosso dalla domanda dommatica, - fin dove nel convivere de' cittadini si deva estendere la comunanza? - e che quindi Aristotile, a rigore, non era obbligato a dire tutto il parer suo sulla differenza delle due costituzioni; se non che si vede ch'egli davvero non aveva punto una coscienza chiara dell'intima ragione di quella differenza. Ragione che s'ha a cercare nel punto di prospettiva filosofica affatto diversa, e propriamente in un diverso concetto dello Stato. Se Aristotile se ne fosse reso conto quando anche il suo paragone de' due scritti concernesse solo de' punti particolari, avrebbe pur fatto qualche cenno di quella ragione: e non sostenuto, in verun caso, che que' due scritti, eccetto quelle poche diversità estrinseche che cita lui, s'accordino affatto. Del resto, la stessa inclinazione al particolare si mostra del pari in tutta quanta la forma e guisa della sua critica di Platone; la quale di frequente dà un peso eccessivo ad espressioni e determinazioni che per il contenuto filosofico della dottrina platonica non sono di verun significato: perciò non ha avuto torto lo Schleiermacher a darle nome di critica da maestro di scuola.

Appunto, questa espressione dello Schleiermacher ci rimanda a un altro luogo nel quale il proprio carattere della maniera aristotelica di concepire si mostra sotto un aspetto un po' diverso; ci si prende, cioè dire, empiricamente una dottrina intesa da Platone idealmente. Questo luogo, egualmente della Politica (V. 12. 1316. *a.* B.), contiene una censura della espo-

sizione che nell'ottavo e nono della Repubblica si fa dell'avvicendarsi reciproco delle forme governative. Platone, senza un dubbio, non aveva in quel suo discorso l'intenzione non che di dire qualcosa di definitivo, ma neppure di dir nulla della maniera *in cui* e delle cagioni *per cui* le forme governative si tramutano, secondo l'esperienza, l'una nell'altra; il suo oggetto era piuttosto di presentare delle determinazioni su' loro concetti e sul loro merito relativo. Se l'intenzione sua fosse stata la prima, la storia, non ch' altro, della sua patria gli avrebbe potuto insegnare che non solo la democrazia si può mutare in tirannide, ma anche la tirannide in democrazia; non solo l'oligarchia in democrazia, ma anche questa in quella; e noi gli dovremmo supporre un più che inverisimile accecamento per ammettere ch'egli non avesse osservato la mancanza di verità storica delle sue asserzioni. Ora, invece, non ci sono punto tenute di conto le diverse modificazioni alle quali può andar soggetta la mutazione d'una ed identica forma governativa; non ci si ricerca neppure qual forma scambii daccapo la tirannide; il corso delle mutazioni ci si rappresenta come un progresso semplice ed in linea retta: e Platone, in tutta la sua esposizione de' cangiamenti della vita dello Stato, ha così davanti agli occhi le differenze che offre la vita morale degli individui che quello che dice degli Stati, non è determinato da altro se non dalla considerazione dell'applicabilità sua alle condizioni morali dell' individuo. Cosicchè quella storica rappresentazione si fa scorgere con sufficiente evidenza per una semplice forma ordinata ad esprimere per via d'una successione nel tempo un'anteriorità e posteriorità riguardo al vero e al merito morale. Di tutto codesto carattere di quell'esposizione platonica non è fatta punta nè poca menzione nella critica d'Aristotile; anzi, pare che egli non l'abbia osservata punto: la sua perpetua obbiezione contro a quel processo di sviluppo ammesso da Platone è che nella storia si trovano esempii anche di casi contrarii, e che, oltre alle cagioni assegnate da Platone alle mutazioni degli Stati,

ce n'è parecchie altre di possibili. Qui appunto si tradisce uno spirito logico essenzialmente contrapposto a quello poetico di Platone, uno spirito che poteva bensì smaltire in se medesimo il contenuto speculativo della filosofia platonica, ma dal quale non si poteva aspettare tutta quella spregiudicatezza che ci bisognava, per dare risalto alle dottrine platoniche, dottrine mascherate talora d'una maniera così poco penetrabile, e delle quali lo stesso autore non aveva una coscienza affatto chiara.

È annesso e connesso con tutto questo che più volte l'abbigliamento mistico de' filosofemi platonici è stato sconosciuto da Aristotile, e preso sul serio quello ch'era un gioco della fantasia. Il più spiccante esempio di ciò sarebbe nell'11° de' mereorologici (2. 355. B. seg.), in cui quello che nel Fedone (p. 111. C. seg.) si dice in via di mito su' fiumi sotterranei e sulla loro corrispondenza con quelli del mondo superiore vien contradetto colla più grande serietà: se non che in quell'opera si trovano d'altronde parecchi indizii d'illegittimità o, almeno, di forte interpolazione, i quali appunto da un granciporro di quella forza non sarebbero di certo indeboliti. Se non che codesto sconoscimento del carattere mitico dell'esposizione si trova senza un dubbio anche nella maniera, nella quale in parecchi luoghi è capito il Timeo. Però, prima di presentare cotesti luoghi, s'ha a discutere lo stesso Timeo, giacchè neppur oggi non s'è affatto d'accordo, quanta parte di quel dialogo si deva capire miticamente e quanta in senso proprio. – Quando la dottrina che ci si espone, si piglia per quella che appare a prima vista, ci si vede un creatore in qualità di principio movente e deliberante prima della creazione del mondo, e a' suoi lati, da una parte il mondo ideale che sussiste sempre immobilmente uguale a se medesimo in qualità d'archetipo eterno, e dall'altra una massa caotica, priva assolutamente di forma, e tutta smossa in se medesima e fluttuante senza regola: la quale contiene in se delle vestigia (ἴχνη ἄττα) del mondo materiale, ma però senz'avere peranche nessuna figura ed essenza. Ora, di questi due elementi il creatore impasta

l'anima del mondo, la quale, ripartita secondo relazioni numeriche, è distesa da lui in cerchi armonici con movimento determinato: di poi, dentro di quest'ossatura, vien fabbricato il mondo materiale che è recato in atto mediante la ripartizione della massa caotica ne' quattro elementi, e la di cui costruzione interiore è compiuta dalla formazione dell'essere organico. Ora, che in questa esposizione, tal quale si trova in Platone, ci sia molto di mitico, si capisce: nessuno, di certo, sarà tentato d'intendere al proprio quella caldaia nella quale è preparata l'anima del mondo e l'arringa del Dio supremo agl' iddii creati. Solo si dimanda fin dove vada il mito, e particolarmente, se tutta codesta rappresentazione della creazione del mondo come d'un processo nel tempo, si deva o no mettere sul conto suo. Parrebbe alla prima necessario il dire di no; giacchè quell'ipotesi d'una creazione nel tempo è tanto intrecciata col tuttinsieme del Timeo, che questo, col levarla via, ne piglierebbe una tutt'altra figura: pure, se ci si guarda più da vicino, si trovano de' motivi preponderanti per credere che il rivestimento istorico delle sue idee cosmogoniche non era per lo stesso Platone se non una semplice forma. N'è già un primo indizio tutta la composizione del dialogo: che non è un racconto disposto per periodi di tempo, mettiamo come quello del Genesi, ma ci s'annunciano dell'idee spaiate; le quali poi ci sono esposte in una forma storica, di maniera che quello che dovrebb'essere posteriore di tempo, ci si racconta prima perchè è un anteriore di nozione, e quello che in una esposizione storica si sarebbe dovuto necessariamente unire, è separato per amore di chiarezza logica. Ma un segno più certo che la nozione di tempo nella dottrina della creazione del mondo non ha altro valore che d'una semplice forma, è che, levata di mezzo, scompaiono quelle evidenti contradizioni delle quali altrimenti formicolerebbe quell'esposizione. Giacchè, chi mai si può formare un concetto di quella materia che prima della creazione del mondo materiale esiste per sè ed è in un movimento continuo, quantunque non sia

fornita di veruna qualità, o di quell'anima che è ripartita estensivamente e distesa in circoli, o del che il tempo deva esser nato insieme col mondo, quantunque si discorra a più riprese di quello ch'era prima del mondo, e codesto prima e poi formi appunto, secondo lo stesso Timeo (p. 37. E. seg.), il carattere del tempo? Di maniera che mal si potrebbe salvare Platone dall'accusa della meno scusabile delle trascuratezze, se non ammettendo che in genere lo scopo del Timeo non sia punto di raccontare lo sviluppo istorico della creazione del mondo: e che l'autore, invece, avesse solo l'intenzione di rappresentarci i diversi elementi nella loro relazione immanente: e la forma storica non gli sia servita se non a dare rilievo alle sue idee; che sarebbe appunto la ragione per cui il mito a bella posta vien fuori particolarmente in que' punti ne' quali il Demiurgo comparisce come un *Deus ex machina*, per avanzare nel tempo il processo della creazione, e non si lascia più scorgere appena si principia a discorrere delle relazioni dell'ente in universale, e prescindendo da quella relazione di tempo. Colla qual maniera d'intendere cade da sè non solo quel nascere del tempo nel tempo, ma anche la preesistenza eterna della materia, e quante altre cose di questo genere sogliono esser d'intoppo nella esposizione del Timeo. – Ora, se questa veduta del Timeo è la giusta, Aristotile appunto sconoscé il proprio carattere di questo dialogo col dare per effettive opinioni platoniche non solo il principio temporaneo del mondo (1) e dell'anima del mondo (2), e quello che nel Timeo si dice della nascita del tempo (3), ma anche il concepimento d'una materia eterna e posseduta, avanti alla creazione, da un moto senza regola (4), e perfino la fantastica rappresentazione di quell'anima del mondo ripartita estensivamente e distesa (5). È del resto osservabile che fin

(1) De Coel. I. 10. 280. *a*., 28. seg.
(2) Metaph. XII. 3. 1171. B. seg.
(3) Phys. VIII. 1. 251. B. 17.
(4) De Coel. IV. 2. 300. B. 16. seg.
(5) De An. 1. 3. 406. B. 25. seg. conf. Tim. 36. B. seg.

d'allora i difensori del Timeo giustificavano le sue apparenti contradizioni col dire che « *e' ci si discorra del nascere in quello stesso senso, in cui usa della costruzione delle figure geometriche; e che non si voglia già dire che il mondo sia nato realmente in un punto di tempo determinato, ma è rappresentato così solo per fine di agevolare l'intelligenza* ». Aristotile che riferisce questo (1), ci obietta che in una ricerca sulla nascita del mondo il caso non è affatto il medesimo che nelle dimostrazioni geometriche: qui torna tutt'uno, se la figura è pensata costruirsi di mano in mano, o tutta a un tratto; lì al contrario la forma d'uno sviluppo storico è d'essenza: e che pure Platone dice che il mondo di disordinato è stato ridotto ordinato: ora, codesti due stati s'escludono l'un l'altro, e non si possono concepire se non l'uno dopo l'altro nel tempo. Se non che questa obiezione prova solamente, che nè Aristotile, e neppure, parrebbe, que' difensori del Timeo hanno riconosciuta tuttaquanta l'estensione dell'elemento mitico in esso: giacchè anche questa concezione d'un caosse precedente al mondo ordinato fa parte del mito.

Infine, in certe citazioni del Timeo si vede ugualmente come Aristotile nelle sue informazioni sopra la filosofia platonica non si lega all'espressione ed all'esposizione di Platone: anzi ne riproduce i pensieri un po' alla libera e ridotti al suo punto di prospettiva. Così nel quarto della Fisica (2. 209. B. 11) scrive: « *Platone dice nel Timeo che la materia e lo spazio sono lo stesso: giacchè quello che è capace di ricevere e la materia facciano tutt'uno* (2). Ivi p. 210. *a. O che l'entità capace di partecipare sia il grande e piccolo, o*

(1) De Coel. 1. 10. 279. B. seg. Simplicio osserva che tra quegli i quali facevano quest'accusa, pare doversi annoverare particolarmente Senofane; altri l'asseriscono a dirittura. Conf. Schol. in Arist. coll. Brandis p. 489. *a.* p. 827. B. seg. Brandis de perd. Arist. libris p. 41.

(2) Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταλῆπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ταὐτόν.

che sia la materia, come è scritto nel Timeo (1). Qui c'è da osservare in primo luogo che l'espressione ὕλη nel significato che ha qui, non si trova nè nel Timeo (2) nè in altra opera di Platone; e senza dubbio, questo non l'adoperava neppure nelle sue lezioni orali, e quell'uso appartiene piuttosto, al pari di quello del contrapposto εἶδος, alla terminologia aristotelica. Se non che, di più, insieme con questa espressione è prestata a Platone una teorica che non è la sua. Tutta quanta la speculativa filosofica d'Aristotile si fonda sull'opposizione di forma e di materia, due principii i quali, conseguentemente, sono da lui supposti anche in ordine all'universo. Platone al contrario, quanto poco è riuscito a domare davvero quel dualismo, tanto ha cercato, - e sia pure di una maniera violenta -, di allontanarlo: per lui sola la forma, l'idea è il reale nelle cose: e quello che c'è di materiale, per lui è il non ente. Quindi in generale egli nega a dirittura la realità della materia: la non partecipa all'essere se non perchè riceve la forma ideale in sè: quindi, nel senso di Platone, non è un sostrato reale, soggiacente al mondo ma bensì solo una forma d'apparenza, di certo oggettiva, per l'idea, e la materialità è da lui disciolta nel concetto dell'estensione. Non vuol dire altro quello ch'egli sostiene nel Timeo, che lo spazio sia la *ricettività*, τὸ μεταληπτικὸν. Ora, viceversa, in Aristotile si discorre come se la veduta platonica fosse che il concetto dello spazio deva essere schiarito mediante quello della materia; giacchè nel luogo citato si tratta di ritrovare il primo. Mentre, adunque, Platone propone nel Timeo la dimanda; - cosa è la materia? - e risponde; - lo spazio -; Aristotile, invece, dimanda: - cosa è lo spazio -? e fa che Platone risponda, - la materia. Come sia giunto a questa esposizione non giusta, s'intende da ciò: che la materia, come un principio ultimo e positivo, è secondo lui

(1) Εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὅπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.

(2) Che il luogo del Tim. 69. *a.* non ci abbia che fare, è cosa che ha appena bisogno d'essere detta.

il più cognito: e in conseguenza, per lui, il concetto della materia non avrebbe potuto essere dichiarato per via di quello dello spazio, ma solo, viceversa, questo per via di quello. E insieme si scorge qui, - e sia pure in cosa d'importanza apparentemente minima -, una diversità delle due filosofie, in quanto a' punti di dove partono, ricchissima di conseguenze per tutta questa nostra investigazione.

Una esposizione del pari un po' libera della dottrina platonica si trova nel De An. I. 2. 204. B. 16. seg. Ci si dice: *Platone nel Timeo forma della stessa maniera l'anima cogli elementi: dietro la ragione che il simile si conosca col simile, e le cose siano da' loro principii* (1). Aveva prima di questo allegata la risaputa opinione empedoclea, che l'anima umana si componga di tutti gli elementi e perciò sia capace di conoscerli tutti quanti. Adunque, bisogna che l'anima anche nel Timeo sia formata degli elementi alla stessa maniera e per lo stesso motivo! Ora, se si cerca in quel dialogo le parole in cui può essere stata detta una simil cosa, non se ne trova altre, se non quelle a p. 35. *a.* seg. colle quali la formazione dell'anima del mondo è descritta così: « *Iddio compose della sostanza indivisibile ed invariabile e della materialmente divisibile una terza posta di mezzo tra le due*, e *collegò le tre in un tutto, congiungendo per forza coll'identico la ricalcitrante natura del diverso* ». Con che s'ha da confrontare p. 41. B. dove si dice che le singole anime umane sono state formate alla stessa maniera dell'anima del mondo. Di certo, questi luoghi legittimano perfettamente l'asserzione che Platone, alla stessa maniera d'Empedocle, formi l'anima cogli elementi: giacchè un paragone tra' due non è escluso dall'essere gli elementi d'Empedocle diversi da quelli di Platone. Ma però, ne' luoghi citati, non c'è ombra di quella ragione, che il Timeo dovrebbe avere assegnata d'accordo con Empedocle: *giacchè il simile si conosca col simile.* Ed anche fuori di questi non si

(1) Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.

trova mai in tutto lo scritto assegnata questa ragione espressamente. Di certo, Aristotile aveva davanti agli occhi quel luogo a p. 36. E. 37. C., dove ci si dice: « *L'anima, penetrato tutto il mondo, e movendosi attorno a sè medesima, cominciò una vita infinita e razionale in sempiterno. Ora, poichè la è impastata della natura dell'identico e del diverso e del composto da' due, succede che, quando nel suo circuire intorno a se stessa s'imbatte in una sostanza divisibile e in una indivisibile, la si convella a un tratto da un capo all'altro in tutto il suo essere, e notifichi a che ciascuna cosa sia simile e da che differente, e di che maniera ciascuna cosa si riferisca con ciascun'altra. E questa notificazione uguale a sè stessa e vera, così del diverso come dell'identico, divulgata senza voce e suono nell'anima mossa da se stessa, quando concerna il sensibile, e la ruota del diverso incontrandola per il suo verso, la bandisca in tutto il suo giro dell'anima; nascono opinioni e credenze ferme e vere; quando invece concerna un oggetto razionale, e la ruota dell'identico ne dia indizii senza sviare, si compie di necessità il fatto della mente e della scienza* ». Ora, qui senza un dubbio si dice bensì quello che Aristotile mette in bocca a Platone che ciascun elemento del mondo oggettivo deva essere conosciuto mediante quello che gli corrisponde nell'anima: se non che questo non ci si dà, come vien fuori dall'esposizione aristotelica, per il motivo per cui l'anima deva consistere de' diversi elementi; anzi la cosa sta all'inversa; e, di fatto, Platone non aveva punto bisogno di quel motivo per ammettere, che l'anima sia un miscuglio di elementi; cosa che gli risultava già dalla sua stessa nozione dell'anima come di qualcosa d'intermedio tra l'idea ed il mondo sensibile. Appunto quello, adunque, in cui sta il maggior nerbo del paragone di Platone con Empedocle, è Aristotile stesso che l'appiccica a quel luogo, o piuttosto, rovescia la relazione assegnata tra' que' due punti di dottrina per aver luogo di fare quel suo paragone.

A questi due luoghi citati si deve aggiungerne un terzo del

De gen. et corr. I, 2. 315. *a.* 29. seg. Ci si dice che Platone ha instituito delle ricerche solo sopra il nascere e perire delle cose, e anche ciò solo in quanto concerne gli elementi: cosa succeda poi per la carne, per le ossa e simili cose, non ne ha detto nulla, e niente del pari del crescere e mutar delle cose. Codesta allegazione è sorprendentissima; giacchè nel Timeo da p. 73 a 81 si discorre appunto di quelle cose, e nello scritto suddetto d'Aristotile il Timeo è citato più volte. Ma poichè più giù Aristotile ripete lo stesso, aggiungendo con più precisione: *che nessuno ha mai determinato nulla intorno al crescere come diciamo noi, giacchè quand'anche qualcuno, chi si sia, avesse detto* (1), e così di seguito, e' si vede che viene negato a Platone quel genere di ricerche perchè in quel tratto del Timeo la veduta teleologica predomina troppo sulla fisiologica, e soprattutto, perchè il suo principio ha una certa acconciatura mitica che non s'accorda punto colla sodezza della scienza naturale. Pare che sia per lo stesso motivo che, così nel 1° della metafisica (p. 988. *a.*) come altrove, sia tralasciata nell'allegare le ultime cause dell'ente ammesse da Platone, la causa efficiente menzionata nel Timeo, cosa che ha già sorpresi gli antichi commentatori. Comunque sia di questo, di certo resta sempre sorprendente che si neghi che si trovino in Platone delle ricerche le quali egli ha pur fatte, quantunque, - sia pure - d'una maniera insufficiente.

La ragione per la quale non ci si può aspettare un più gran numero d'esempii simili a' precedenti, è che Aristotile, ordinariamente, ne' luoghi ne' quali nomina scritti platonici, ne suol citare de' particolari di poco rilievo; e invece, nelle sue esposizioni complessive della filosofia platonica, allega, di rado in proporzione, uno scritto determinato: se non che quello che se n'è riferito, ci dà già quegli schiarimenti che bisogna, sulla maniera colla quale procede nelle sue informazioni.

(1) Οὔτε γὰρ περὶ αὐξήσεως οὐδεὶς οὐδὲν διώρισεν, ὥσπερ λέγομεν, ὅτι μὴ ἂν ὁ τυχὼν εἴποιεν κ. τ. λ.

CAPITOLO SECONDO

LA METAFISICA PLATONICA SECONDO L'ESPOSIZIONE D'ARISTOTILE.

L'esposizione aristotelica della Metafisica di Platone si può raccogliere ne' seguenti punti.

1. Ciascun ente, secondo Platone, ha due cause, l'una formale e l'altra materiale. La causa formale è l'uno; la materiale l'infinito; che è però doppio, il *grande* e il *piccolo*. La prima causa è la cagione del bene, la seconda del male.

Nel luogo che principalmente tratta della filosofia platonica (Metaf. 1. 6. 988. *a*.) è enunciata appunto la precedente dottrina come il risultato di tutto l'esame che se n'è fatto: «risulta ci si dice, *dalle cose dette che Platone ha adoperate sole due cause, quella del che è* (la nozione della cosa come sua causa formale), *e l'altra che ha ragione di materia, essendo le specie nell'altre cose e l'uno nelle specie cagione del loro essere quello che sono. E quale è la materia soggiacente di cui si predicano le specie nelle cose sensibili e l'uno nelle specie? Una dualità, il grande e piccolo. Di più, recò la causa del bene all'un principio e quella del male all'altro* (1). » Nel capo seguente e nel terzo della Metafisica (3. 998 *b*. 9. 11) sono assegnate all'ente le stesse cause od elementi. E ne vien fatta menzione, soprattutto rispetto al mondo materiale, nel primo (4. 187. *a*. 16-20 da parag. col c. 6. 189. *b*. 14-16), e rispetto a' numeri, nel decimoquarto della Fisica (1. 1087 *b*. dove, del resto, il nome di Platone è omesso come nell'undecimo (2. 1060 *b*. 6): e che il *grande* e *piccolo* siano anche

(1) φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται Πλάτων, τῷ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γαρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τὸ δ' εἶδεσι τὸ ἕν, καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἣν τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἕν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται· ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἐπὶ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν.

materia dell'idee, si dice nel terzo della Fisica (4. 203. *a.* 9), ed è sottinteso nel quarto (2. 209. *b.* 33. seg.), a quel luogo in cui si biasima Platone di non avere spiegato come mai accada che le specie e i numeri non stiano nello spazio, mentre quello ch'è atto a ricevergli, o sia il *grande* e *piccolo*, o sia la materia, è pure lo spazio ecc. (1).

Se si dimanda qualcosa di più particolare sopra a queste due cause, rispetto all'*uno* non si trova nulla: ma ci si dà invece maggiori schiarimenti in quanto alla causa materiale. E in primo luogo, cosa vuol dire che Platone abbia fatto dell'infinito una dualità, o come si suol dire altrimenti (2), abbia ammessi due infiniti? Soprattutto quest'ultima espressione potrebbe condurre a figurarsi il *grande* e *piccolo* come due sostanze per sè stanti. Che però non si sarebbe nel vero, lo attesta il seguente luogo della Fisica (III. 6.) che dà, anche sotto altri riguardi, quella luce che si desidera, sulla natura di codesto infinito. Aristotile, dopo discorso del non potersi verun corpo pensare infinito attualmente, continua così: « *gli è perciò chiaro che non potrebbe neppure potenzialmente essere infinito per via d'aggiunta, se non come s'è detto, nel senso corrispondente a quello in cui può esserlo per via di divisione* (vuol dire, come la possibilità di divisione all'infinito non è reale, ma meramente formale, così anche la possibilità di un aumento infinito è anche formale, e appunto per questo non può venire in atto mai): *poichè anche Platone ha ammessi due infiniti per la ragione, che l'infinito par d'oltrepassare ogni limite e d'andare all'infinito così nell'aumentare come nel diminuire.* » Dopo le quali parole, Aristotile s'esprime così, in nome proprio, sulla nozione dell'infinito: « *fatto sta che l'infinito è appunto il contrario di quello che dicono. Giacchè non è infinito quello di cui non c'è nulla al di fuori, ma bensì quello di cui c'è sempre qualcosa al di fuori.* » « *Quello invece*

(1) Πλάτωνι μέντοι λεκτέον διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης κ. τ. λ.

(2) Phys. III. 4. 203. *a.* 15. c. 6. 206. *b.* 27.

che non ha nulla fuori di sè, è il perfetto e l'intero. » « *L'infinito è solo la materia d'un intero di grandezza, è l'intero in potenza non in atto; distinguibile nell'infinito di sottrazione e in quello contrapposto d'aumento.* » Con altre parole: l'infinito non è nè *actu* nè *potentia infinitum;* ma bensì, così dal lato dell'aggiungere come da quello del dividere, l'*indefinitum*. Poichè Aristotile non dice in luogo veruno che l'*infinito* sia inteso da Platone altrimenti di quello ch'è inteso da lui, anzi collega espressamente la veduta platonica colla sua propria su questo punto; noi siamo autorizzati ad applicare ciò ch'egli dice in suo nome dell'*infinito*, a quello che, secondo lui, ha ammesso Platone. Di dove, perciò, risulterebbe che la propria nozione dell'infinito che Platone poneva a causa ultima materiale, sia: *quello che è illimitatamente capace di aumento e di decremento.* E rispetto, poi, alla ragione per la quale, a far risaltare questa bilateralità dell'infinito siano stati appunto scelti i due caratteri del *grande* e *piccolo*, si dice nel I. della Metafisica (6. 982. *b.* 33. seq.), che « *Platone ha fatto dell'altro elemento una dualità, perchè i numeri, ad eccezione de' primi* (1), *se ne generano, come da pasta improntabile, comodamente* »: al che Aristotile trova a ridire che sarebbe più conforme alla natura che da una materia unica si generasse un unico oggetto, e che, per contrario, un'identica forma producesse una moltiplicità. Se non che, al punto di veduta platonico (e se ne daranno altre pruove più in là), è affatto naturale di trovare il fondamento alla moltiplicità delle apparenze ed a' numeri nel carattere dualistico della materia per via della quale ciò che nell'idea è uno, vien diviso e diventa estrinseco (2). Che, del resto, l'infinito non sia, secondo Platone, un semplice attributo della materia come d'un sostrato diverso da sè, ma una sostanza sussistente per sè quantunque diventi una parte costituente delle cose, viene osservato espressamente nel III della Fisica (4. 203. *a.* 3 seg.

(1) Vedi più giù al § 3 sul significato di questa espressione.
(2) Vedi Rep. V. 476. *a.*

ci si dice, «*tutti ammettono l'infinito come un principio degli enti, alcuni, i Pitagorei, per esempio, e Platone, per sè, non come accidente di qualcos'altro, ma come se fosse l'infinito stesso una sostanza; con questo divario, che i Pitagorei dicono che sia ne' sensibili (perchè non fanno separabile il numero), e che il di fuori del cielo sia infinito: e Platone invece, che al di fuori non ci sia corpo veruno e neppure le idee, giacchè esse non sono in luogo: e che l'infinito sia così ne' sensibili come nelle idee* (1). »

Le determinazioni sul *grande* e *piccolo*, delle quali si discorre nel XIV della Metafisica (1. 1087. *b.*), non sono essenzialmente diverse da quella che s'è esposta e che è usuale in Aristotile. In quel luogo, oltre alla comune opinione secondo la quale l'uno e l'infinito, o l'uno e il *grande* e *piccolo* sono principii, ne vengono allegate altre tre, la prima delle quali contrappone all'uno la moltiplicità, la seconda gli contrappone, come a quello ch'è l'uguale a sè stesso, il disuguale, la terza, d'una maniera affatto universale, gli contrappone l'*altro:* anzi, la stessa seconda opinione va da capo soggetta a modificazioni, secondo che il disuguale vien compreso come il *grande* e *piccolo*, o come il *molto* e *poco*, o solo in genere come il *più e meno:* se non che il senso, in tutte queste diverse maniere d'esprimersi, è lo stesso, e si distinguono solo per via d'una maggiore o minore coerenza. Del resto, quantunque paia che quivi non si discorra di Platone, ma de' suoi scolari (2), pure tutte queste opinioni si possono facilmente riattaccare ad espressioni platoniche. Almeno, l'opposizione dell'*uno* e del *molti* si trova esplicitamente nel Filebo (p. 16. *c.*); l'*uguale* e *disuguale* si riscontra nel Timeo

(1) Πάντες (τὸ ἄπειρον) ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτό, αὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμὸν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον· Πλάτων δὲ ἕξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι.

(2) Che per via del singolare: *chi dice elementi il disuguale* e l'*uno*, si deva intendere che Platone sia l'autore di questa particolar dottrina, non si potrebbe pienamente concedere al Brandis (nel Rhein. Museum. v. Niebuhr e Brandis 2. B. p. 514), e, di certo, non risulta neppure dal XIII. 7. 1081. *a.* 24.XIV. 4. init.

(27. D.), e nella distinzione anche più frequente tra l'*uguale a sè stesso* ed il *mutabile*: l'*uno* e il *diverso* nell'*uno* e l'*altre cose* del Parmenide, e perfino il *soverchiante* e il *soverchiato* s'accosta anche più del *grande* e del *piccolo* alla maniera d'esprimersi del Filebo (24. E. seg.).

È d'origine altrettanto dubbiosa un'altra determinazione che si suole ascrivere a Platone. Alessandro d'Afrodisio, al sesto del primo della Metafisica (1), ci fa sapere: « *Platone e i Pitagorei tenevano i numeri per i principii dell'ente, giacchè il primo e il semplice deva esser principio, e le prime parti costitutive de' corpi siano la superficie, le prime delle superficie le linee, le prime delle linee i punti; ora, codesti e' gli tenevano per unità e, in conseguenza, per numeri. Assegnava poi Platone per principii de' numeri l'unità e la dualità: giacchè, poichè ne' numeri c'è l'uno e il non-uno, e quest'ultimo è il poco e molto, egli ammetteva quello che di primo c'è ne' numeri oltre all'uno, per principio del molto e poco. Ora, questo primo, oltre all'uno, è la dualità, la quale ha in sè il molto e il poco: giacchè il doppio è un molto, e la metà un poco, e quello è al pari di questa nella dualità; che si contrappone all'uno come il divisibile all'indivisibile. Di più, credendo di poter recare i principii d'ogni cosa all'uguale e al disuguale, assegnava l'uguale all'unità, e il disuguale, per contrario, al più e meno* (τὸ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει): *giacchè la disuguaglianza consiste in due termini, nel grande e piccolo, che sono un più e meno. Perciò gli chiamava anche una dualità illimitata, poichè veruno de' due, né il più nè il meno, non sono come tali, limitati, ma illimitati amendue ed infiniti. Se non che la dualità illimitata, limitata dall'uno, diventa il numero due. Dietro tali fondamenti, Platone ammetteva come principii de' numeri e di ogni ente, l'uno e la dualità, siccome dice Aristotile nel libro sul buono.* » Una similissima informazione sulla dottrina platonica c'è data da Simplicio al quarto capo del terzo della Fisica (2). F

(1) Scholia in Aristot. coll. Brandis, p. 551.

(2) Fol. 104. B. Vedi Brandis *de perditis Arist.* ecc. p. 28. seq.

lo stesso Alessandro al nono del primo della Metafisica (1) su quelle parole del § 3 (2): *e tutti poi insieme questi argomenti* ecc. (3), osserva che più e soprattutto vogliono « *che siano i principii*: *giacchè questi principii sono i principii delle stesse idee*: *e principii sono l'uno e la dualità indeterminata*, *come Aristotile ha detto poco fa*, *ed ha esposto ne' libri intorno al buono* (4). Adunque, conforme a questa maniera di vedere, messa poi in maggior lume soprattutto da'neoplatonici, avrebbe Platone stesso dato il carattere di *dualità indeterminata* al grande e piccolo, e fatto nascere da essa e dall'uno non solo i numeri, ma anche tutto il resto. E per la dualità indeterminata, poichè la è opposta alla dualità attuale, o, per dire altrimenti, al numero due, s'ha a intendere solo in genere la dualità in astratto e la forma della opposizione; di sorta ch' e' si potrebbe egualmente bene assegnare per principii del numero l'uno e l'opposizione. Ora, chi si vorrà persuadere che Platone avesse potuto ammettere affatto nel senso de' Pitagorei, che il grande e il piccolo sia la dualità pura, e che, per conseguenza, i numeri siano gli unici elementi delle cose? Contradirebbe non solo a quello che si trova su questo punto negli scritti platonici, ma perfino alle allegazioni tutte d'Aristotile, il quale nel sesto capo del primo libro della Metafisica dà per una delle differenze principali tra la filosofia pitagorica e la platonica il separare che fa quest'ultima, l'*uno* e i *numeri* dagli oggetti reali. Oltre di che, in Aristotile non si trova punto detto che il grande e il piccolo sia la dualità illimitata, o che Platone abbia ammessa questa come un principio universale; anzi, ne' luoghi, dove è citato Platone, non ci si parla mai della dualità illimitata, ma solo d'una dualità (appunto del *grande* e del *piccolo*) (5), e per contrario,

(1) Scholia coll. Brandis, p. 567 B.

(2) Nella mia trad. a p. 39.

(3) Ὅλως τε ἀναιροῦσιν κ. τ. λ. p. 990. *b*.

(4) Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσὶν ἀρχαί· ἀρχαὶ δέ εἰσι τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε καὶ ἱστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ τ' Ἀγαθοῦ.

(5) Vedi la buona esposizione del Trendelenburg Plat. de id. et num. doctrina p. 45-51.

ne' luoghi, ne' quali è discorso della dualità illimitata, ovvero non ci si nomina Platone espressamente, ovvero la non è allegata come principio universale, ma solo come principio de' numeri. Ed è quest' ultima un' osservazione da dover tenere molto di conto nel giudizio di questa dottrina: giacchè, tanto nel decimoquarto della Metafisica (3. 1091, *a.* 4. 5), quanto anche nel libro anteriore (XIII. 7) [1], pare a dirittura che la dottrina della provenienza de' numeri dall' uno e dalla dualità illimitata sia fatta risalire a Platone, almeno, secondo parrebbe indicato dall' espressione del capo terzo del decimoquarto, come una conseguenza necessaria della sua maniera di vedere; e, per il contrario, non è detto in luogo veruno che codesti due elementi devano anche esser principii di qualcos'altro, e non solo de' numeri. Giacchè, che Alessandro abbia davvero letto qualcosa di simile nel libro intorno al *Bene*, non c' è verso di ricavarlo da quella sua citazione piuttosto vaga. Cosicchè, a questo teorema, oggetto di tanti discorsi, non si dovrebbe in Platone cercare un senso mistico particolare; ma, ammesso pure che sia derivato da lui, ci s'ha a vedere, al più al più, solo una semplice logica applicazione de' suoi principii fondamentali alla teorica de' numeri: giacchè il grande e il piccolo, espresso numericamente, è il più e meno o la moltiplicità, de' quali è discorso nel Filebo: ora, la forma originaria della moltiplicità è l'opposizione o la dualità astratta.

Un dato ulteriore sulla natura del grande e del piccolo che merita esame a cagione della sua relazione immediata colla veduta presentata su questo punto negli scritti platonici, si trova nel primo della Fisica (I. 9. p. 192). In quello che lo precede, era stato esposto che per il divenire non basti ammettere soli due principii, la forma e l' opposto suo, ma si deva anche

(1) P. 1081. *a.* 13-25: vedi quivi 13, 17-26. 31. p. 1082. *a.* 13-15 *b.* 30 Anche nel I, 9. 990. B. 19 (*si trova che non sia prima la dualità, ma il numero: συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην, ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν*) da tutti gli antichi commentatori è intesa con molta verisimiglianza la *dualità illimitata*. - Il Brandis esprime un'opinione conforme alla esposta di sopra nel Rhein. Museum 2. B. (1828) p. 573.

ammettere tra quella e questo un sostrato non qualificato punto per sè, il quale sia davvero affatto identico col termine negativo dell'opposizione, ma che però se ne divarii nella nozione: la trattazione di questa bilateralità nel concetto della materia avrebbe anche dileguati i dubbii anteriori sulla possibilità del divenire. « *Codesta materia* », continua a dire, « *l'hanno toccata altri, ma non a sufficienza. Giacchè, per primo, consentono che il divenire sia assolutamente dal non-ente nel che s'accordano con Parmenide: di poi, par loro che se la materia è unica di numero, deva anche essere unica di potenza* (qualitativamente). *Ora, ci corre di molto. Di fatto, noi diciamo che materia sia cosa diversa da privazione, e di queste l'una, la materia, sia non-ente per accidente, la privazione per sè, e l'una, la materia, rasenti il reale, e, sotto un aspetto, sia sostanza; la privazione, punto. Quegli, invece, fanno del pari non-ente il grande ed il piccolo, sia l'uno e l'altro insieme, sia ciascuno de' due di per sè. Di maniera che il ternario nostro è affatto diverso da quella. Perchè quelli sono bensì arrivati fino a vedere, che bisogna che stia a sostrato una natura* (qualcosa d'oggettivo), *ma però questa natura, se anche da qualcuno è stata risoluta in una dualità, è stata sempre supposta qualcosa d'unico: giacchè anche in quella dualità uno de' termini (il sostrato puramente passivo, la materia, ὕλη) è stato perso di vista. Ora, questo in qualità di sostrato quiescente è causa del divenire insieme colla forma e ci fa le parti di madre; invece l'altro lato della contrarietà* (la privazione), *chi fissi il pensiero sulla sua influenza perniciosa, gli potrebbe parere che non sia punto. Di fatto, poichè s'ammette qualcosa di divino e di buono e di desiderabile, noi distinguiamo tra quello che gli è contrario, e quello che di sua natura è ordinato a desiderarlo e ad appetirlo. Invece nell'altro sistema accade, che il contrario appetisca la propria corruzione* ». Quantunque qui non si nomini Platone, pure non si potrebbe determinare più precisamente di quello che sia fatto in questo luogo, la sua dottrina sulla materia, in opposizione coll'aristotelica. Aristotile ha due principii po-

sitivi, la forma come principio agente, e la materia come paziente: la negazione della forma, la privazione, è solo un predicato di quest'ultima, il non-essere in un aspetto universalissimo: invece, Platone ha un solo principio positivo, la forma o l'idea, e il non-essere è per lui l'essenza stessa della materia o del grande e piccolo, che, in conseguenza, non è niente altro se non una pura negazione dell'essere. E poichè a questo modo il grande e piccolo non hanno verun sostrato materiale, nel primo della Metafisica (7. 988. *a.* 25) s'indicano col nome di *materia incorporea*. Che, del resto, la descrizione che è data in questo luogo della materia platonica, corrisponda per l'appunto alla solita maniera di dichiararla per via della nozione dell'infinito e del grande e piccolo, è evidente. La materia come negazione della forma, è l'al di fuori dell'idea, e, per conseguenza, è l'essere fuori di se stesso, la capacità dello spazio come fondamento di ogni estrinsecazione (1), la possibilità della divisione e dell'aumento all'infinito, del più e meno, l'assoluta pluralità e divisibilità, o come altrimenti si voglia esprimere questa stessa nozione.

2. Platone divide gli enti in tre ordini: le idee, gli oggetti sensibili e le entità matematiche, poste di mezzo tra le une e gli altri.

Con questo comincia la già citata esposizione della dottrina platonica nel 1° della metafisica (*b*): « *alle predette filosofie* (le antisocratiche) *tenne dietro il sistema platonico, che nella maggior parte de' punti se ne stette co' Pitagorei, ma però ebbe qualcosa di proprio e di distinto dalla filosofia italica. Giacchè familiarizzatosi da giovine con Cratilo e colla dottrina Eraclitea del flusso continuo e dell'inconoscibilità d'ogni sensibile, conservò anche nel seguito questa opinione: eccetto che s'attenne anche a Socrate, le cui ricerche si riferivano bensì non all'essenza delle cose nell'universo, ma solo agli oggetti del mondo morale; ma in questi però s'indirizzavano all'universale; e introdussero per le prime la cognizione mediante determinazioni di*

(1) Phys. IV. 2. 209. *b.* 11. seg. 33. seg.

concetti. Di maniera che Platone venne nell'opinione che questo conoscere a concetti corrispondesse a qualcosa di diverso da' sensibili, non si potendo pensare che del sensibile soggetto ad una mutazione continua si deva poter dare una nozione universale. E chiamò idee codeste entità: e de' sensibili credette che sussistessero per via di quelle, e da quelle si nominassero » – « *e da' sensibili poi e dall'idee devono anche essere diverse le entità matematiche, e stare di mezzo tra quegli e queste* ». Questa partizione è ascritta a Platone anche nel VII della metafisica, 2. 1028. *b.* 18. seg. « *Certi credono che non ci sia altro che i sensibili; altri invece che ci siano altre cose e meno passeggiere. Platone, per esempio, ammetteva le idee e le entità matematiche come due specie d'enti sostanziali* (δύο οὐσίας), *e solo per terza i corpi sensibili* ». E che tra' tre sovrallegati ordini d'ente la distinzione non sia meramente logica, ma tra essenze sussistenti oggettivamente l'una fuori dell'altra, si ricava parte da' luoghi citati, parte dal rimprovero che Aristotile fa alla dottrina delle idee e de' numeri (Met. XII. 10. 1075. *b.* 34): « *nessuno v'assegna il mezzo col quale diventino qualcosa d'unico i numeri o l'anima e il corpo, o in genere, l'idea e la cosa; e nessuno può assegnarlo, se già non vuol dire come noi, che esse sono unite per mezzo della causa movente* ». Questo si vedrà anche meglio dal seguito.

Un'altra partizione dell'ente la quale però è lontana dal penetrare così intimamente nel cuore della filosofia Platonica, è quella che sta a fondamento del celebre luogo del *De anima*, che suona così: « *e' s'è del pari distinto, ne' libri intorno alla filosofia, che l'animale di per sè risulta dall'idea dell'uno e dalla prima lunghezza e larghezza e profondità: e l'altre entità di per sè siano fatte alla stessa maniera. E di più s'è distinto anche sotto un'altra veduta che la mente sia l'uno, la scienza il due (giacchè va in una sola direzione ad un unico oggetto): l'opinione il numero delle superficie, il senso quello del solido: perchè i numeri si diceva che fossero le specie stesse ed i principii; ora, i numeri risultano da elementi. E le*

cose si giudicano alcune colla mente, altre colla scienza, altre coll'opinione, altre colla sensazione. Questi numeri sono specie delle cose (1) ». Senza dubbio, la giusta dichiarazione di queste parole fin dove appartengono qui (per il resto vedi più giù §. 4), la danno già, quanto a' sommi capi, i greci commentatori. Tutti gli enti sono divisi in quattro ordini, l'intelligibile, il conoscibile, l'opinabile e il sensibile. Il primo è il mondo ideale, il secondo il mondo dell'entità matematiche, il terzo il dominio della rappresentazione non scientifica, il quarto il mondo de' sensi. C'è in ciascuna di queste regioni due elementi, l'uno e il *molti*, quest'ultimo figurato estensivamente nelle tre dimensioni di lunghezza, larghezza e profondità; però questi elementi appaiono diversi secondo son posti nell'una o nell'altra regione; l'*uno* nella regione dell'intelligibile è l'*uno per sè* (αὐτοεν), in quella del conoscibile è l'unità matematica, e così di seguito: del pari, il *molti* nella ragione dell'intelligibile è la *lunghezza prima* ecc., in quella del conoscibile la grandezza matematica e via via. Codesta partizione corrisponde a quella data sul fine del sesto libro della republica, con questa sola differenza che la republica abbraccia sotto il nome comune di *opinione* (δόξα) la percezione sensibile e la rappresentazione, e, per contrario, distingue dalla sensazione la *congettura* (εἰκασία), mentre qui la *congettura* è messa insieme colla *sensazione*, e questa, invece, come, d'altronde, ha fatto Platone nel Teeteto ed altrove, distinta dall'*opinione*, — variazione, del resto, la quale può solamente provare quanto poco peso si

(1) Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας, καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ'ἄλλα ὁμοιοτρόπως. Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἑφ' ἑνί· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἶοι δὲ ἐκ τῶν στοιχείων. Κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ'αἰσθήσει. Εἴδη δ'οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. De an. 1. 2. p. 404. B. 18.-27. Si può consultare su questo luogo: Brandis *De perd. Arist. libr.* p. 48-61. Lo stesso nel *Museo Renano* di Niebuhr e Brandis II. 4. p. 568. seg. Trendelenburg Plat. de id. et numer. doctr. p. 85-90. e le stesse cose con aggiunte nel suo commentario a q. l. p. 220-234; dove, come anche nello scritto del Brandis nominato per il primo, sono allegati i luoghi relativi degli espositori greci.

deva dare a tali formole matematiche (1) quando le si considerino nel complesso della dottrina Platonica.

3. Le idee sono sostanze inestese sussistenti per sè fuori dello spazio: formano l'essenza di ogni ente e sono alle cose cagione d'essere e di divenire. C'è tante idee quante entità naturali.

Le diverse determinazioni, registrate qui, si possono riscontrare in Aristotile. – Per la prima che le idee siano sostanze, ed anzi, più determinatamente, che siano unità

(1) Il Brandis crede a un accordo più perfetto tra la serie esposta da Aristotile e quella della Republica; il Trendelenburg le tiene per affatto diverse. Quest'ultimo (al de An. p. 232. seg.), contro all'opinione, che la *scienza* del nostro luogo sia identica colla *mente* (διάνοια) della Rep. VI, si richiama alla Rep. VII. 333. D. seg.: ma però dalle stesse parole di Platone *(la controversia, come a me pare, non è di parole tra gente alla quale incombe l'esame di cose di tanto rilievo, di quanto sono quelle che ci stanno davanti:* ἔστι δ'ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνομάτων ἡ ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων περὶ σκέψις ὄντων ἡμῖν πρόκειται), si ricava, ch'egli non metteva tanta importanza alle parole che non dovesse poterne adoperare parecchie in sensi diversi: in effetto, la *scienza* (ἐπιστήμη) aristotelica è identica colla *mente* (διάνοια) della Republica, giacchè il carattere distintivo di quest'ultima (Rep. VI. 510. B. 511. *a*) è il pensiero riflesso, quello stesso che nel *De An.* è indicato colle parole: « *in una sola maniera ad un unico oggetto* (μοναχῶς γὰρ ἐρ'ἕν) ». Che Platone in Aristotile comprenda sotto il nome di *scienza* (ἐπιστήμη) anche altre scienze oltre alle Matematiche, non è verisimile; giacchè, conforme a tutto il suo sistema, sola l'entità matematica sta di mezzo tra il mondo ideale ed il sensibile. Brandis (Rh. Mus. p. 770. seg.) crede che anche la *congettura* (εἰκασία) della Republica equivalga alla *sensazione*, prima, perchè le immagini che si menzionano ivi, devono essere non solo le ombre ed apparenze nell'acqua, ma anche le impronte nel solido; e di poi, perchè la cognizione matematica deve avere colla congettura (εἰκασία) quella relazione che l'ideale ha coll'opinione (δόξα). Se non che quest'ultimo ha appunto luogo, se con *congettura* va intesa non la cognizione de' reali oggetti sensibili, ma sola quella delle loro immagini; giacchè come le ombre e i riverberi nell'acqua non sono gli oggetti stessi sensibili, ma le loro figure in qualcos'altro, così l'entità matematica non è l'idea stessa, ma bensì la forma ideale espressa in qualcosa di diverso da lei, nel sensibile: perciò, quella stessa relazione che ha la cognizione delle cose reali sensibili con quella delle loro immagini, l'ha l'immediata intuizione del vero ente colla riflessione matematica. E il Brandis non si può richiamare al VI della Rep. (510. *a*): giacchè per *immagini in tutti gli oggetti che sono spessi, levigati e trasparenti* (φαντάσματα ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνίστηκε) non si può intendere altro, se non immagini nello specchio.

numeriche, è cosa parte espressamente detta da lui in parecchi luoghi, parte supposta da tuttaquanta la polemica contro alla dottrina delle idee. Così, nella Topica (VI. 6. 143, *b.* 29), a proposito d'una certa obiezione contro alle definizioni nelle quali figurino caratteri negativi, si trova l'osservazione: « *questa prova però ha applicazione solo contro a quegli, i quali dicono che il genere sia un'unità numerica. La qual cosa fanno i seguaci della dottrina dell'idee, giacchè e' dicono che la lunghezza per sè e l'animale per sè siano genere* ». Del pari, nel settimo della Metafisica (13–16), una prova contro alla dottrina dell'idee è ricavata dall'impossibilità di pensare diverse specie nell'unità numerica dell'idea, o, a dirittura, di pensare le nozioni generiche come de' singolari, e (c. 14. 1040. *a.* 7) ci s'osserva espressamente che è impossibile di dare d'una idea una definizione, *giacchè l'idea è un singolare, come dicono e separabile* (1). Anche nel cap. sesto del terzo della Metafisica viene allegato, come fondamento della dottrina dell'idee, che senza ammetterla non si può a dirittura pensare veruna sostanza, la quale fosse un'unità tanto di numero quanto di nozione; dove è da notare la dichiarazione; « *sia pure che non si spiegano bene quelli che le propongono: di sicuro, quello che vogliono, quello che devono dire, è che ciascuna dell'idee è una essenza e nessuna ha qualità di accidente* (2) ».

In questa prima c'è già la seconda parte della dottrina che le idee esistano per sè fuori delle cose, ovvero, come si suole esprimere Aristotile, che le siano separabili (χωριστὰ). Cosa già enunciata nel primo della Metafisica (Cap. 6): e in questa stessa opera, nel decimoterzo (9. 1086. *a.* 31. seg.), la differenza tra la dottrina delle idee e la socratica è collocata in questo che Socrate abbia bensì cercato le nozioni generiche ma non però separatele da' singolari, e nel 1° della Metafisica (9. 991. B. 2) è obiettato alla dottrina delle idee, *come mai*

(1) Τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδία, ὥς φασι, καὶ χωριστή.

(2) καὶ γὰρ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν οἱ λέγοντες, ἀλλ' ἔστι γε τοῦθ' ὃ βούλονται καὶ ἀνάγκη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς, ὅτι τῶν εἰδῶν οὐσία τις ἕκαστόν ἐστι, καὶ οὐδὲν κατὰ συμβεβηκός. Nella mia trad. a p. 131.

le idee che pur sono sostanze delle cose, ne starebbero in disparte (1)? Consulta anche Phys. 11. 2. 193. B. 35. Ulteriori fondamenti se ne trova quasi altrettanti quanti sono i luoghi ne' quali Aristotile fa menzione della dottrina platonica.

E da questo deriva che le idee siano rappresentate come primordiali immobili archetipi delle cose sensibili; sopra il qual punto Aristotile si pronuncia nel primo (9. 991. *a.* 20. seg.) e nel settimo (8. 1034. *a.* 2) della metafisica. In quanto le son pensate come esistenti per sè, le sono archetipi: in quanto, invece, come nozioni generiche, le sono al contrario la essenza stessa della cosa. – Ma che per questo però le idee non si devano pensare come qualcosa d'esteso (il che s'era di già preteso, per contrastare con ciò la sostanzialità loro), l'attesta Aristotile espressamente (Phys. IV. 1. 209. *b.* 33. seg. e ib. III. 4): « *Platone crede che al di fuori del cielo non ci sia corpo veruno e neppure le idee, per via del non poter loro essere in verun luogo ecc.* (2) »: e se nel terzo della Metafisica la dottrina dell'idee è paragonata colla maniera antropomorfica di rappresentarsi gl'Iddii, ed all'idee è fatto il rimprovero d'essere de' sensibili eterni, perciò non si deve volere appiccicare realmente a Platone la sentenza che l'idee siano qualcosa di sensibile, ma vederci solo indicata per via d'una conseguenza la contradizione che giace nella dottrina dell'idee: contradizione che consiste nell'attribuire immediatamente a un singolare la qualità d'universale.

L'ulteriore determinazione che le idee formino l'essenza di ogni ente, è registrata non solo nel cap. 9. (vedi più su), ma anche nel sesto del 1° della Metafisica: « *poichè le specie son cause delle altre cose, credette che gli elementi di quelle fossero elementi di tutti gli enti: però, come materia, essere principii il grande e il piccolo, come essenza, l'uno* (3) ». E s'attesta lo

(1) πῶς ἂν αἱ ἰδίαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν;

(2) Πλάτων δὲ ἔξω (τοῦ οὐρανοῦ) μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδίας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτὰς κ. τ. λ.

(3) ἐπεὶ δ'αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις ταὐτείνων στοιχεῖα πάντων ὠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ'οὐσίαν τὸ ἕν.

stesso col dire, che secondo Platone l'uno e l'ente siano l'essenza delle cose [1]; giacchè (Met. 1. 6) *le idee sono cagioni dell'essenza all'altre cose, e all'idee lo è l'uno.* Di dove appunto deriva che le idee siano cause non solo dell'essere, ma anche del diventare delle cose, come si dice in parecchi luoghi [2].

Infine, come le idee, quantunque sussistenti per sè, sono però nello stesso tempo essenze delle cose reali, se ne cava necessariamente la proposizione: *che tante specie ci sono quante ci sono cose naturali* [3]: ciò è dire, si dà tante idee, quante classi di oggetti naturali; proposizione, la quale dà ad Aristotile occasione di obiettare che la dottrina delle idee sia una superflua duplicazione degli oggetti da conoscere, e che i suoi inventori hanno fatto, come uno che volesse sommare e credesse che poche cifre non le potrebbe, ma più le saprebbe sommare (Met. I. 9 init.). Che ci sia *idee* d'altro che di sostanze naturali, i seguaci di quella dottrina, a detta d'Aristotile, lo negavano, quantunque egli dica, che da quelle premesse risulterebbe che ce ne sia, e che a fil di logica, si dovrebbe ammetterne d'altre [4].

Come Platone venisse al punto d'ammettere le idee, è dichiarato da Aristotile nel luogo già citato del primo della Metafisica (6. conf. XIII. 9). A detta sua, le idee sono il comune prodotto della veduta eraclitea in quanto al fluire d'ogni sensibile, e del metodo socratico di sviluppare i concetti: il Pitagoreismo, di cui Platone è altrove da Aristotile considerato un seguace, e la cui dottrina de' principii viene abitualmente posta accanto alla dottrina delle idee, non ci si menziona punto; anzi l'introduzione dell'idee c'è piuttosto data per qualcosa di espressamente proprio a Platone. Delle prove, di cui Platone

(1) Metaph. III. 1. 996. *a.* 5. c. 5. 1001. *a.* 9. X. 2. init.

(2) Metaph. I. 9. 991. *b.* 3. e il luogo parallelo. simile a parola, XIII. 5. 1080. *a.* - De gen. et corr. II. 9. 335. *b.* 10.: vi s'appella al Fedone.

(3) ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει. Met. XII. 3. 1070. *a.* 18.

(4) Met. I. 990. B. 15. seg. Ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν ἁπλῶς τι ποιοῦσιν ἰδίας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ'αὐτὸ γένος. pag. 991. B. 6. καὶ πῶς γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι. Che il φαμὲν, tutte e due le volte, sia semplicemente una maniera d'esprimersi, è già stato osservato a ragione dagli antichi espositori.

s'era servito per la dottrina delle idee, Aristotile aveva trattato più esplicitamente nello scritto perduto intorno alle idee: nelle sue opere ancora esistenti ne sono bensì citate e giudicate alcune, ma con moltissima brevità (1). La prima prova accennata sono le *ragioni cavate dalle scienze* (λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν), ed Aristotile osserva che, dietro questa prova, bisognerebbe che ci fosse idea di ogni cosa che può essere oggetto di cognizione. Delle diverse maniere di presentarla che Alessandro allega dallo scritto intorno alle idee, la più stringente è quella che segue: ogni cosa, di cui si dà una scienza, è reale; ora, non si dà scienza de' singolari, ma solo dell'universale; si deve dunque ammettere un universale diverso da' singolari. Che Platone si sia davvero servito di questa prova, c'è anche confermato dal Parmenide (135. B. seg.).

La seconda prova è chiamata da Aristotile l'*uno su' molti;* e, secondo Alessandro, corre così: quello, che sono tutti i singolari dello stesso genere, dev' esser diverso da questi stessi singolari; e insieme eterno, giacchè rimane mentre tutti i singolari si mutano. Ora, l'idee sono appunto questo. Aristotile fa a questa prova come alla precedente, l'obiezione che la provi troppo, giacchè a conchiudere dietro questo ragionamento si dovrebbe ammettere idee anche del negativo e del non-ente.

La terza prova, già fontalmente contenuta nella precedente, è quella cavata dalla persistenza del concetto universale nella vicenda delle apparenze singolari (τὸ νοεῖν τι φθαρέντων). A ciascun pensiero, si dice, ha a corrispondere un oggetto; giacchè il non-ente non si può pensare. Ora, questo oggetto non è un singolare; perchè il pensiero dura, anche dopo scomparsa e dileguata l'apparenza singolare: adunque, e' dev' essere qualcosa di separato dalle cose singolari, di persistente per sè. Anche questa prova, s'osserva, menerebbe troppo lontano; giacchè anche dell'individuo che perisce, rimane una rappre-

(1) Met. 1. 2. 250. B.

sentazione dopo ch' esso s' è dileguato; e perciò anche di queste individualità ci dovrebb' essere idee.

La seconda e la terza prova non si trovano in verun luogo degli scritti platonici condotte di quella maniera: ma però il pensiero che ne fa il fondamento, che, cioè dire, deva essere ammessa una unità permanente accanto al moltiplice ed al cangiante, ci s' incontra spesso (1).

Due altre ulteriori prove sono da Aristotile indicate con queste parole: *di più, le più squisite delle loro ragioni introducono idee perfino de' relativi*, altre *riescono al terzo uomo* (2). La prima, secondo Alessandro, è come segue: se a più cose convengono predicati simili, ovvero devono tutte essere ritratte dallo stesso esemplare, ovvero deve l'una di loro essere l'esemplare e l'altre ritratte. E' si dà dunque esemplari, a norma de' quali sono fatte le cose sensibili; cioè dire, *idee*. E questa prova sarebbe chiamata un ragionamento più esatto, perchè essa prova non solo l'esistenza di universali per sè stanti, ma anche quella di esemplari del mondo fenomenale. La seconda delle due prove succitate, contro alla quale è fatto valere il *terzo uomo* (3), muove dalla proposizione che il simile possa esser simile solo per via di partecipare a qualcosa di comune, e la maniera di condurla è la stessa di quella che si vede nel Parmenide (131. E. seg.).

4. Gli oggetti sensibili sono soggetti a un fluire continuo: quello che hanno in sè di realità, non l'hanno se non perchè partecipano alle idee; in quanto alla maniera di questa partecipazione, Platone non ha detto nulla di più preciso.

Aristotile, nel 1° della Metafisica, dopo aver mostrato come la dottrina dell'idee sia nata dall'unione della filosofia eraclitea colla socratica, continua così: « *ora, Platone ha chiamato idee*

(1) Per es. Symp. 210. E. seg. Phoed. 74. Rep. V. 479.

(2) ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας - οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.

(3) Sul significato di questa obiezione si veda più giù cap. 3

simili enti; e detto che i sensibili ne sono al di fuori, e se ne denominano; giacchè le moltiplicità univoche sono per partecipazione delle specie. In quanto alla partecipazione mutò solo il nome: giacchè i Pitagorei dicono che gli enti siano per imitazione de' numeri, Platone, mutata la parola, per partecipazione: cosa poi sia codesta, o vogli partecipazione, o vogli imitazione delle specie, vattel a pesca (1) ». (Confronta Met. XIII. 9. 1086. *a.* 35. seg.) E che nella dottrina delle idee non si sia determinato nulla in quanto al modo con cui le cose sensibili partecipino alle idee, è ripetuto anche nell'ottavo (6. 1045. *b.* 8) e nel duodecimo (10. 1075. *b.* 34. seg.) della Metafisica (2). Del resto, codesto biasimo si riferisce principalmente al modo con cui deva poter accadere questa unione dell'idee colle cose sensibili (vedi Met. XII. 10): giacchè in quanto alla natura stessa di questa unione si dice pure qualcosa. La consiste, cioè dire, in questo che gli elementi delle idee sono anche quelli delle cose, e le idee stesse sono la nozione e la forma di queste (vedi più su); e perciò il moltiplice e l'indeterminato della materia, legato mediante l'idea, piglia un'apparenza limitata.

5. Le cose matematiche si distinguono dalle sensibili per via dell'essere eterne ed immobili, e dall'idee per via dell'essercene parecchie della stessa specie, mentre nelle idee le specie esistono a modo

(1) Οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδίως προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα· λέγεσθαι πάντα· κατὰ μίθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων (τὰ πολλὰ-συνώνυμα) τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μίθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μίθεξιν ἢ τὴν μίμεξιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.

(2) Ciò che segue in quest'ultimo luogo, a principiare dalle parole οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν ecc. non si riferisce più alla dottrina platonica, ma bensì ad una veduta tramezzante tra questa e la pitagorica - forse a quella di Senocrate - la quale ammetteva per principii i numeri in luogo delle idee: ma però non gli considerava alla maniera de' Pitagorei, come gli elementi stessi delle cose, ma bensì alla maniera delle idee platoniche, come separate dalle cose. Il che risulta dalla Met. XIII. 3. soprattutto pag. 1090. B. 13-20.

di singolari (Met. I. 6. Della stessa maniera, nel 1° della Met. 9. 991. *a.* 4, i numeri matematici sono, a differenza degl' ideali e de' sensibili, contrassegnati come *parecchi sì*, ma *eterni*, *πολλοὶ μὲν*, *ἀΐδιοι δὲ*).

D'entità matematiche bisogna distinguere due classi, i numeri e le grandezze. I numeri nascono dall'uno e dalla materia (1) ovvero dal *grande* e *piccolo* per via del suo partecipare, mediante le idee, all'unità (2): essi sono le idee nell

(1) Metaph. XI. 2. 1060. B. 6. seg. consulta il Tim. 35. *a.* seg. Phileb. 25. C. seg.

(2) Questo è senza dubbio il senso delle oscure parole del 1° della Met. 6. 987. *b.* 20. *ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τά εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* A parole, s'ha a interpretare così: giacchè da quelli (dal grande e piccolo) le idee pigliano natura di numeri, per via della partecipazione (del grande e del piccolo) all'uno: cioè dire, l'idee diventano numeri entrando nella forma del grande e del piccolo (della materia scevra per sè di figura): ed appunto con ciò la moltiplicità infinita viene concettualmente smembrata: e questo, subito dopo, è allegato come il motivo per cui Platone abbia dato alla materia il carattere del grande e piccolo: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι.* Alessandro d'Afrodisio commenta: « da quegli » cioè dal grande e piccolo, riuniti e specificati dall'uno: « per partecipazione » cioè col parteciparne, vengon fuori le specie, cioè l'idee, le quali sono numeri esse stesse. (« *ἐξ ἐκείνων* » *τουτέστι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ*, συνιόντων *καὶ εἰδοποιουμένων ὑπὸ τοῦ ἑνός.* « *κατὰ μέθεξιν* », *τουτέστι τῷ μεταλαμβάνειν αὐτοῦ, τὰ εἴδη εἶναι, τουτέστι τὰς ἰδέας, αἵτινες καὶ αὐταὶ ἀριθμοί εἰσι*). Adunque, egli intende *τοὺς ἀριθμοὺς* nè come soggetto, nè come predicato, ma come apposizione di *τὰ εἴδη*. Se non che così, bisognerebbe per forza che ci fosse un *cioè* (*τουτέστι*) o qualcosa di simile. Trendelenburg (Plat. de id. etc. p. 69) intende *ἀριθμοὺς* per *soggetto*. Di maniera che il senso sarebbe: i numeri diventano idee. Ma come si può mai dire: dal grande e piccolo (giacchè, che l'*ἐκείνων* si riferisca solo a questi e non anche all'uno, lo mostra quell' aggiunta, che altrimenti sarebbe superflua, *per partecipazione dell'uno*: *κ. μέθ. τ. ἑνός*) i numeri si fanno idee, quando, piuttosto, il grande e piccolo o la materia sono appunto il fondamento dell'apparire le idee come numeri? Ed aggiungi, che Aristotile non dice mai in verun luogo, che i numeri siano o diventino idee, ma solo piuttosto sempre, che le idee siano numeri: giacchè nè tutti i numeri sono idee (di fatto, i numeri matematici non lo sono), nè i numeri sono quell'anteriore da cui diventino le idee; anzi, viceversa, le idee sono l'anteriore, mediante la loro unione colla materia nascono le entità matematiche, le quali, appunto per questo, si chiamano gl' intermedii, *τὰ μεταξύ*. Si paragoni sopra quest'uso: Met. 1. 9. 991. *b.* 9. *ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη* XIII. 6. 1080. *b.* 27. *ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς* XIII. 7. 1081. *a.* 1?

forma dell'estrinsecazione. Il grande e il piccolo in quanto sono elemento de' numeri, pigliano nome di dualità illimitata (v. su pag. 7). Da' numeri e dalla materia (ὕλη) nascono le grandezze. « *Coloro i quali ammettono le idee* » si dice nel XIV. della Metafisica (3. 1090. *b.* 20 seg.), « *formano dalla materia e dal numero le grandezze, dal due le lunghezze, dal tre forse le superficie e dal quattro o anche da altri numeri i corpi* (1) ». E del pari nel XIII (9. 1085. *a.* 7. seg.): « *S'incontrano similmente delle difficoltà, riguardo a' generi posteriori al numero, la linea, la superficie e il corpo. Giacchè certi gli formano dalle specie del grande e piccolo; come a dire, dal lungo e dal corto le lunghezze, dal largo e dallo stretto le superficie, dal profondo e dal basso i solidi: codeste sono specie del grande e piccolo. Il principio poi dalla parte dell'uno è posto da ciascuno di questi altrimenti.* Alcuni dunque generano le grandezze da una tal *materia*, *altri dal punto* ecc. (2) ». Col qual luogo s'accorda quello del settimo della Metafisica (11. 1036. *b.* 13. seg.).

εἰ δὲ μή εἰσιν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι. Ivi 1082. *b.* 24. οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοὶ c. 9. 1086. *a.* 11. ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τά τε εἴδη εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι. XIV. 3. 1090. *a.* 16. οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι καὶ ἀριθμοὺς αὐτὰς εἶναι. c. 4. 1091. B. 20. ὅτι εἰ τὰ εἴδη ἀριθμοί. E se si volesse, in contrario, allegare De an. I. 2. 404. *b.* 21 seg. come un luogo in cui i numeri siano chiamati idee, si deve osservare, che le parole: οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, e εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων, secondo la coerenza del discorso, non vogliono già dire che i numeri siano per sè idee, ma solo che nella dottrina platonica, citata avanti, si deva per numeri intendere i concetti delle cose. Ed è anche questo il caso nel XIV della Metafisica, 4. fin. Ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τἀναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωριστὰς καὶ εἴδη. *Tutto questo succede, parte perchè fanno elemento ogni principio, parte perchè fanno principii i contrarii, parte perchè fanno de' numeri le essenze prime e separabili e specie.* Anche qui εἴδη, riguardato grammaticalmente, è davvero predicato di ἀριθμοί, ma, secondo il senso, è il concetto più primitivo che è schiarito mediante quello di numero. - Consulta anche, sopra quello che s' è detto, Brandis nel *Rhein. Museum.* 2. *b.* 1828. p. 562. seg. « Vedi la mia nota (P) al libro I. Sto coll'Afrodisio ». Trad.

(1) ποιοῦσι τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς διάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν.

(2) ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὑστέρων γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος· οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ

Platone non è nominato in veruno di questi luoghi, anzi nel primo quegli i quali fanno nascere le lunghezze dalla dualità e così di seguito, sono distinti da quegli altri che (con Platone v. p. su) ammettono due specie di numeri, l'ideale e il matematico. Ma però, se si guarda alla coerenza del ragionamento, il proprio di quella prima opinione può consistere non nella derivazione delle grandezze stesse da' numeri, ma nella confusione delle grandezze matematiche ed ideali: e d'altra parte Siriano, al 9. del XIII. della Metafisica, alle parole succitate il *principio dalla parte dell'uno ecc.* (1) osserva: « *alcuni dicevano che gli stessi numeri diano le specie alle grandezze, la dualità, per esempio, alla linea, il tre alla superficie, il quattro al solido, giacchè questo riferisce nei libri sulla filosofia intorno a Platone. Altri, invece, compivano la specie delle grandezze colla partecipazione dell'uno* (2) ». Siriano, è vero, non aveva punto letto egli stesso il libro che cita (3): e pare d'aver attinta la sua informazione dal cap. 2 del 1° De an., dove si discorre bensì d'un numero della superficie e via via, ma solo però riguardo, almeno prossimamente, non alle grandezze matematiche ma alle ideali. Se non che, anche ammesso questo, il commento di Siriano dice giusto; giacchè tra il numero matematico e la grandezza matematica deve necessariamente correre quella stessa relazione che tra il numero ideale e la grandezza ideale. E in accordo con questi dati, nel 9 del primo della Metafisica (992. *a*. 10. seg.), si discorre di sola la materia delle grandezze. E nello stesso luogo (19-22), si schiarisce anche perchè da' Platonici si taccia affatto sulla origine del punto.

μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δὲ ἐστιν εἴδη τοῦ μείζονος καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασι τῶν τοιούτων· οἱ μὲν γὰρ τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης, ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς κ. τ. λ.

(1) τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν ἀρχὴν κ. τ. λ. nella nota precedente.

(2) οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, τὸν δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ· τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος· οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἐπιτιθέασι τοῖς μεγέθων. Cons. Brandis de perd. Arist. ecc. p. 22. seg.

(3) Brandis. op. cit. p. 5

perchè, cioè dire, Platone voleva far passare il punto non per qualcosa di reale, ma solo per una ipotesi geometrica (γεωμετρικὸν δόγμα); dal che però, siccome gliene rimprovera Aristotile, sarebbe risultata [1] l'ammissione delle linee insecabili, giacchè il limite delle linee, se non è il punto, potrebbe solamente essere daccapo una linea, la quale però, come limite, dovrebbe essere insecabile.

6. Da quello, che è stato osservato sopra l'origine delle idee e de' numeri dalle idee, vien chiarito come le idee stesse abbiano nome di numeri, e come codesti numeri ideali (ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ o νοητοὶ) possano essere distinti da' matematici.

Questo punto si trova esposto in più luoghi, per es., Metaph. I, 6. I, 8. 990, *a*. I, 9. 991, *b*. XII. 8. 1073, *a*, 18. XIII, 8. 1083, *a*, 32. seg. XIII, 9. 1086, *a*, 2-13. XIV, 3. 1090, *b*, 31 seg [2], De An. I, 2. 404, *b*, 24. e nel frammento dello scritto *intorno alla filosofia* conservato da Siriano al cap. 9 del XIII della Metafisica [3]; e se in un luogo che del resto è di dubbia origine (Met. XIII. 4. 1018. *b*. 9-12), l'unione de'numeri colla dottrina delle idee è indicata come qualcosa di posteriore, pure neanche quivi si dice che non appartenga all'autore della dottrina dell'idee; ciò che da quel luogo al più al più si può

(1) Questo solo, non che lo stesso Platone abbia ammesso delle linee insecabili, pare che si ricavi dalle parole: τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς. Anche Alessandro, che crede qui apposta a Platone la dottrina, ascritta per solito a Senocrate, delle linee insecabili, pare che non sapesse d'altronde nulla su questo punto.

(2) Trendelenburg (Plat. de id. ecc. p. 72), qui, s'inalbera alle parole: οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες τόν τε τῶν εἰδῶν, καὶ τὸν μαθηματικὸν, ἄλλον οὐδαμῶς οὔτ'εἰρήκασιν οὔτ' ἔχοιεν ἂν εἰπεῖν, πῶς καὶ ἐκ τίνος ἐσται ὁ μαθηματικός. Vorrebbe dar di frego ad ἄλλον: pure, niente di più semplice che di rimediare con un mutamento di punteggiatura, scrivendo: καὶ τὸν μαθηματικὸν ἄλλον, οὐδαμῶς οὔτ' εἰρήκασι κ. τ. λ, in maniera da tradurre: « *quegli, i quali per i primi hanno ammesse due specie di numeri, l'ideale, e, come diverso da questo, il matematico.* « Correz. seguita poi dal Bonitz. » Trad.

(3) Il commento di Siriano suona così: ὅτι καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων (τῶν Πλατονικῶν) ὑποθέσεις, μηδ'ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β τῶν περὶ τῆς φιλοσοφίας, ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον· ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δὲ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν (parola richiesta dal senso in

conchiudere, è che codesta identificazione de' numeri coll idee spetti ad un ulteriore stadio del filosofare platonico.

Più particolarmente, la distinzione de' numeri matematic e degl' ideali consiste in ciò che quelli son *combinabil* (*συμβλητοὶ*), questi *incombinabili* (*ἀσύμβλητοι*). Lo schiar mento del significato di questa distinzione si trova ne' capitoli dal sesto all' ottavo, del XIII della Metafisica. Nel testo si di stinguono, rispetto a' numeri, quattro casi possibili: e sono ovvero che non si possa veruna unità combinare con verun'altra e tutte l' unità singole siano diverse specificamente l' una dal l' altra, ovvero che ciascuna sia combinabile con ciascuna ovvero solo alcune con alcune, ovvero, da ultimo, che abbiano luogo tutti e tre i casi, e si devano perciò ammettere tre specie di numeri. Sul secondo s'osserva; « *di questa sorta è il numero così detto matematico, giacchè in esso nessuna unità si distingue dall'altra* », e del terzo vi si dice; « *un ulteriore possibile caso è che alcune unità siano combinabili, altre no, come se, per es. venendo prima il due dopo l'uno, e di poi il tre, e così via se le unità di ciascuno di questi numeri si potessero combinare tra loro, ma quelle del due per sè* (*δυάδι αὐτῇ*, del due ideale o della dualità come idea) *non fossero però combinabili con quelle del tre per sè, e così via via. Di maniera che nel numero matematico bensì si numeri due dopo uno, aggiungendo un'ulteriore unità a quella che s'aveva, e tre, aggiungendo un'altra unità alle due prime: ma in quell'altro numero invece si numerino, dopo l'uno, due altre unità senza la prima, e così poi*

luogo di *σύνθεσιν*, quantunque i manoscritti e la traduzione latina abbiano quest'ultima) *ἔχοιμεν ἄν τις γὰρ* (così corregge Trendelenburg: l'anteriore lezione era: *ἔχοιμεν ἂν τις. γὰρ*) *τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνιέντων ἄλλον ἀριθμόν; ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότας λόγους τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποίηται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν ἐπιστήμης οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο.* Nelle parole, che si sono spaziate, il Brandis (Perd. ecc. p. 47) riconosce un frammento aristotelico che Siriano, per non aver letto egli stesso il libro del quale faceva parte, deve aver trascritto di terza mano. Trendelenburg (op. cit. p. 76) nega che qui s'abbia a cercare una citazione dello scritto intorno alla filosofia; ma in vero, sarebbe a mala pena possibile nella sua maniera d'intendere questo luogo, di spiegarne senza sforzo, ogni parte.

tre senza il due, e gli altri numeri del pari». Sul qual soggetto medesimo s'esprime poi della seguente maniera nel capo 7 (p. 1081 *a.*) « *Se tutte l'unità fossero combinabili e senza differenza, verrebbe fuori il numero matematico ed esso solo, e le idee non potrebbero essere numeri. Ma se non son numeri le idee, è a dirittura impossibile che esse ci siano. Giacchè in questo caso da quali mai principii sarebbero le idee? Di fatto, il numero deriva dall'uno e dalla dualità illimitata: e questi si dice che siano i principii e gli elementi del numero. Ancora, le idee non si potrebbero allogare nè prima nè dopò de' numeri. Se poi le unità sono incombinabili, e di tal maniera che nessuna possa essere combinata con nessun'altra, in questo caso nè il numero matematico è possibile nè l'ideale. E se infine, le unità in numeri diversi sono distinte l'une dall'altre, e per contrario, solo quelle nello stesso numero sono senza reciproca differenza, non s'incontra minori difficoltà* (p. 1081. *b.* in fin.) ». Co'quali luoghi s'ha di più a congiungere il c. 8. (1083. *a.*), importante, così perchè ci si nomina Platone espressamente, come perchè ci s'indicano i numeri ideali, co'nomi di *primo due*, di *primo tre*, e via via. « *Se l'uno è principio*, ci si dice, *è necessario, che la natura de' numeri sia piuttosto quella che diceva Platone, e ci sia un primo due e un primo tre, ed i numeri non siano combinabili gli uni cogli altri* (1) ». Da' quali luoghi si vede che *numeri combinabili* (*ἀριθμοὶ συμβλητοὶ*) son chiamati quelli le cui unità sono della stessa specie e perciò possono essere sommate; *numeri incombinabili* (*ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι*) invece quegli i quali constano di unità di diversa specie, distinte di concetto e che perciò non si possono sommare: i primi sono i numeri matematici, i secondi gli ideali; i quali, appunto per questo, sono chiamati numeri primi, *πρῶτοι ἀριθμοὶ* (2). Di soli questi numeri ideali

(1) Εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχὴ, ἀνάγκη μᾶλλον, ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναι τινὰ δυάδα πρώτην καὶ τριάδα καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους.

(2) Consulta sopra questa espressione Trendelenburg, op. cit. p. 77-80. Il non essersi ammesso accanto a'*numeri primi* de'*numeri secondi*, e via via, è censurato d'inconseguenza da Aristotile Met XIII. 7. 1081. *b.* 8.

si può intendere che Platone si sia nel formargli fermato alla decina; che è attestato dalla Metafisica (XII. 8. 1073. *a.* 18 seg. XIII. 8. 1084. *a.* 12) e dalla Fisica (III. 6. 206. *b.* 27-33); anzi nell'ultimo di questi luoghi si rimprovera Platone d'incoerenza, perchè pone l'infinito come elemento del numero: e, di sicuro, s' ha torto a rimproverargliene, giacchè l'infinito, legato dall'uno, non è più infinito. L'espressione, *numeri decadici*, che forse deriva di costì, ma che da Giovanni filosofo, il solo nel quale si trovi, è dichiarata altrimenti[1], appartiene in ogni caso a tempo posteriore di molto.

Insieme co' numeri primi è fatta del pari menzione di grandezze prime, le quali devono avere colle grandezze geometriche la stessa relazione che i numeri ideali co' matematici. A questi hanno relazione, in quel luogo menzionato più volte del *De Anima* (I. 2), *la lunghezza, larghezza e profondità prima* (πρῶτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος), estensione ideale, che deve stare a fondamento dell'idea del corporeo come l'esteso materiale (il luogo, χώρα, del Timeo) sta a fondamento de' corpi materiali. Se ne discorre più esplicitamente nel 9 del I della Metafisica (992. *b.* 13 seg.), dove si dice: «*anche delle lunghezze delle superficie e de' corpi, che vengono dopo i numeri, non è reso nessun conto, nè del perchè siano o devano essere, nè del valore che abbiano: giacchè non possono nè esser idee perchè non son numeri, e neanche intermedii perchè questi sono di natura matematica; nè infine i corruttibili: pare, adunque, che facciano una quarta classe.* Ora, poichè, dietro questa esposizione, Aristotile stesso non sapeva assegnare in quel sistema verun luogo determinato alle grandezze ideali, noi siamo autorizzati a conchiudere che la lor parte, qualunque fosse, non dovesse punto essere di rilievo nella dottrina platonica. Però, tanto dall' essere indicate come posteriori a' numeri quanto da' luoghi succitati sul nascere delle grandezze da' numeri (luoghi i quali si possono così bene o anche meglio riferire alle grandezze ideali che alle matematiche), e da quello

(1) Vedi Brandis. De perd. p. 48-58.

del *De Anima* (I. 2), in cui si discorre d'un numero della superficie e del corpo in congiunzione colla *lunghezza prima* e va dicendo, si vede che si devono, quelle grandezze, pensare in quella stessa relazione co' numeri ideali, che le grandezze geometriche hanno co' numeri matematici.

La distinzione tra le grandezze e numeri matematici e gli ideali è espressa d'una particolar maniera, mediante la nota caratteristica del *prima* e *poi* assegnata a' primi. Così si dice negli etici nicomachei (I. 4. 1096. *a.* 17): *quelli che introdussero codesta opinione, non facevano idee quelle cose nelle quali dicevano che ci fosse l'anteriore e posteriore; perciò neppure de' numeri non formarono idea* (1); col qual luogo s'ha, di certo, a conciliare quello della Metafisica (2) che gli contradice, ammettendo che in quest'ultimo un *non* (3) sia rimasto nella penna a' copisti.

Ora, è malagevole la dichiarazione dell'espressione *prima* e *poi*, πρότερον καὶ ὕστερον. Bisogna ricorrere per aita a due altri luoghi, l'uno del terzo della Metafisica (III. 3. 900. *a.* c. 14), l'altro degli etici ad Eudemo (1. 8. 1218. *a.*). Il primo suona: « *Di più, in quelle cose nelle quali ci ha il prima e poi*,

(1) Οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδίας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδίαν κατεσκεύαζον.

(2) Οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδίας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδίας καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν.

(3) « Avanti ad ἔχοντα ». È la congettura del Trendelenburg (Plat. de id. ecc. p. 62). Brandis (Rhein. Mus. 2. B. 1828. p. 563 seg.) osserva in contrario che « Aristotile ben poteva, da una parte, non avendo riguardo ad altro se non alla successione, ascrivere ai numeri ideali il *prima* e *poi* per indicare che si deve porre tra loro una relazione di priorità ideale, e dall'altra escludere il *prima* e *poi* dall'idea, che vuol dire, inculcare che le une non devano essere considerate come cagione delle altre, o, a dirla altrimenti, non si devono riguardare come fattori dell'altre, e perciò anteriori. » Ora, quantunque Trendelenburg (Ar. de an. p. 232) abbia dipoi espressa una opinione conforme, pure io non mi posso persuadere, che un'espressione tecnica, com'è il *prima* e *poi*, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, senza veruna distinzione e determinazione ulteriore, deva poter essere adoperata per significare ora la proprietà caratteristica de' numeri matematici, ora a dirittura l'opposto.

non è possibile che quello che sta di sopra a loro, sia qualcosa fuor di loro: per esempio, se il due è il primo de' numeri, non c'è un numero fuori delle specie de' numeri e così del pari non c'è neppur figura fuori delle specie delle figure. Ora, se non di queste, mal dell'altre cose ci potrebbero essere generi oltre alle specie. Di queste, in fatti, pare soprattutto che ci sia genere. Negl'individui, invece, non è l'un anteriore e l'altro posteriore. Di più, dove c'è meglio e peggio, sempre è anteriore il meglio: di maniera che non ci dovrebbe essere punto generi di queste cose (di-quelle, cioè che si distinguono secondo il meglio ed il peggio) (1). » Nel secondo luogo si dice: « *Di più, in tutte quelle cose in cui sta il prima e poi, non ci ha un comune fuor di esse, e questo separabile; giacchè sarebbe qualcosa d'anteriore al primo: di fatto, sarebbe anteriore il comune e separabile, per via che levato via il comune, si leverebbe il primo; per esempio, se il doppio è il primo de' molliplici, non può il molliplice, predicato in comune, essere separabile; perchè sarebbe anteriore al doppio, se l'idea deve essere il comune.* » Se si paragonano queste due esposizioni, cade prima d'ogni altra cosa in osservazione, che non vi si discorre solo in genere di cose in cui sia il *prima* e *poi*, ma ci si trova anche un'indicazione più precisa: *degl' individui, l'uno non è anteriore, e l'altro posteriore* (3). Le cose adunque alle quali conviene il *prima* e *poi*, son quelle delle quali l'una

(1) Ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔστι τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων. εἰ δὲ μή τοῦτο, σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται· ἃ γένη παρὰ τὰ εἴδη· τούτων γὰρ δοκεῖ εἶναι μάλιστα γένη· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον. ἔτι ὅταν τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ' οὐδὲν τούτων ἂν εἴη γένος.

(2) Ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον· πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ δεύτερον πρώτων τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον, τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὶν ἄλλο

(3) Cons. Aless. al Met. III. 3. e le sue parole. Met. I, 9. (Scholia in Arist. coll. Brandis p. 513, B. 21): ἔτι ἔστιν ἐν ταῖς ἰδέαις τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον.

è anteriore, l'altra posteriore: quelle, cioè, che si seguono l'una l'altra in una serie determinata: ch'è anche la ragione per cui, negli etici nicomachei (I.4), la prova contro alla dottrina platonica d'una Idea del bene è cavata da che il bene sostanziale deva sempre necessariamente precedere l'accidentale, e per conseguenza, anche il bene appartenere alle cose in cui c'è *prima* e *poi*, e di cui, secondo Platone, non si dà idea. Ora, una tal determinata serie ha luogo in tre casi: 1° tra i concetti generici e specifici; 2° tra la causa e l'effetto, in genere, la condizione e il condizionato; 3° tra le parti e il tutto. Al primo caso applica il *prima* e *poi* Alessandro Afrodisiense (1); ma non può esser quello di cui si discorre qui; altrimenti non si direbbe che delle cose nelle quali ci sia il prima e poi, non si dia punto nozioni generiche per sè stanti: che è appunto la ragione per cui è rifiutato all' idee e attribuito a' numeri che non hanno tra loro la relazione de'concetti generici e specifici. Il Trendelenburg (2) ha inteso il *prima* e *poi* nel secondo significato, richiamandosi al V della Metafisica (11.1019. *a*. 1–4), ed osservando che nelle idee non c'è un prima e poi perchè esse sono l'incondizionato; e ne'numeri c'è, all'incontro, perchè in questi il posteriore è determinato dall' anteriore. Ma inteso così, non si potrebbe già dire che il *prima* e *poi* non ci sia nelle cose individue; giacchè anche queste hanno così la loro condizione in complesso ne' principii universali come in particolare le une nell' altre. Non resta dunque se non il terzo caso, che per cose posteriori si devano intender quelle

(1) Ne' luoghi citati. Consulta soprattutto p. 575, *b*. 8. seg. *εἰ δὲ μὴ ἐστιν ἰδία ἑκαστον αὐτῶν, προτέρα ἔσται ἰδίας· τὸ γὰρ αὐτοζῶον πρῶτον τοῦ αὐτοανθρώπου*. Che nelle parole *εἰ δὲ - αὐτῶν* ci si nasconda un errore, l'osserva anche il Brandis e vorrebbe dar di frego al *μὴ*, che il Sepulveda non traduce. Pure parrebbe convenir meglio al senso di scancellare a dirittura le parole *ἰδία ἑκαστον αὐτῶν*, che di leggieri possono essere state aggiunte a schiarimento da uno, che non ha posto mente alla relazione dell' « *εἰ δὲ μὴ ἐστιν* » con quello che precede: « *εἰ μὲν ἅμα ἐστιν* ». « Si veda questo luogo trad. in nota al § 11. del c. 9. l. I. mi son contentato della correz. del Brandis. » Trad.

(2) Plat. de id. eco. p. 80-82.

le quali contengono in sè le anteriori come loro parti costitutive. In questo significato può (Met. III. 3) esser detto, che il *prima* e *poi* si trovi in quelle cose che rappresentano un concetto a diversi gradi di perfezione (ὅπου τὸ μὲν βέλτιον, τὸ δὲ χεῖρον), giacchè l'identico concetto ci si ripresenta a ciascun grado successivo in una forma più larga (1): e nello stesso senso ha luogo ne' numeri, per essere in ciascun numero posteriore contenuto l'anteriore, e del pari, nelle grandezze geometriche, in quanto il punto è contenuto nella linea, la linea nella superficie, la superficie nel corpo. Ora, appunto in questo si distinguono le entità matematiche da' numeri e dalle grandezze ideali. Ne' numeri matematici il due è necessariamente anteriore al tre; giacchè questo nasce da quello mediante l'aggiunta di una unità, e negl' ideali, per contrario, il tre al pari del due nasce immediatamente dall' *uno* e dall'*opposizione* (dal *due indeterminato*); e perciò l'uno è coordinato all'altro, e si può formar l'uno senza adoperare l'altro, essendo le unità che costituiscono il tre ideale, diverse da quelle che costituiscono il due ideale. E del pari nella grandezza geometrica la linea è di necessità anteriore alla superficie, e questa al corpo; e per contrario, i principii ideali della figura, la *prima lunghezza*, *larghezza* e *profondità*, o, secondo un'altra maniera d'esprimersi, il lungo e corto e via dicendo (vedi p. su.), non si suppongono a vicenda: che è anche la ragione per cui (Met. I. 9. 992. *a*. 10 seg. (2), XIII. q. 1085. *a*. 14 seg.) alla formazione delle grandezze dalla lunghezza, larghezza e profondità originarie Aristotile fa questa censura, che per ammetterla bisognerebbe o immaginarsi le tre dimensioni divise l'una dall'altra, o così unite che l'ipotesi di una superficie pura e d'un

(1) Aristotile dice che il meglio sia sempre il primo; si potrebbe, viceversa, anche dire che sia sempre l'ultimo: il dire l'una cosa o l'altra dipende dal pigliare le mosse o da un miglioramento o da un peggioramento, graduali ed ascendenti, dall'arrivare partendo o da un bene o da un male più grande. Ne' due casi, però, il primo è sempre il più semplice; quello che è contenuto in ogni ulteriore.

(2) Cons. Alex. a q. l. Scholia coll. Brandis p. 581 *a*.

puro corpo non si potrebbe neppur fare. Con questo significato del *prima* e *poi* s'ha anche una eccellentissima dichiarazione del perchè non sia possibile nessun comune concetto dell'entità matematiche. Difatti, un simile concetto dovrebbe comprendere sotto di sè come sue specie, i singoli numeri e grandezze, di maniera che questi si dovrebbero limitare ed escludere a vicenda l'un l'altro; la qual cosa non può aver luogo, appunto perchè gli anteriori sono contenuti ne' posteriori. E si chiarisce del pari come torni affatto al medesimo, se il *prima* e *poi* o la *proprietà d'essere combinabili* è assegnata per carattere de' numeri matematici: giacchè quella prima nota convien loro appunto perchè sono combinabili, mentre i numeri ideali, nessun de' quali sta in relazione coll' altro, non sono neanche disposti in una serie determinata (1).

(1) « Tutto l' ultimo capo di questa dissertazione è stato riconosciuto per erroneo dallo stesso Zeller (Gesch. d. G. Phil. 2. p. 210), il quale, abbandonando la congettura precipitosa e arrandellata del Trendelenburg, e ritenendo il testo come sta nel XIII della Metafisica, ha provato un'interpretazione diversa del *prima* e *poi*. Ci ha inteso la relazione del producente al prodotto, ed ha mostrato che la è un carattere, equivalente a quello d'incombinabilità, ed appartenente a' numeri ideali. E in quanto all'obiezione che fa qui al Trendel. che c'intendeva la stessa relazione, dice di abbandonarla: perchè, quantunque gl'individui abbiano ciascuno la sua condizione nell'altro, pure tra essi in cui si estrinsecano e vengono ad atto le ultime nozioni specifiche, non ha luogo la relazione di producente e prodotto, o di anteriorità e posteriorità di concetto, ma son tutti logicamente coordinati. In quanto poi a' luoghi della Metaf. III. e degli Etici ad Eudemo, intende che ci si parli non de' numeri matematici, ma degl'ideali, e ci sì dica, che al di sopra di questi in cui ci ha un *prima* e *poi*, Platone non ammetteva idee, perchè erano idee essi stessi. Non ho recata tutta la lunga nota dello Zeller, perchè quantunque creda anch' io che sbagli qui a assegnare per carattere de' numeri matematici il *prima* e *poi*, dubito che non indovini neppur lì di che maniera si deva assegnare agli ideali. Ho già accennato in nota al III. della Metaf., come la interpretazione dello Zeller in q. l. mi par forzata. Avrò occasione di ritrattare questa questione nel commento al luogo controverso del decimoterzo, dove dimostrerò che il carattere di *anteriorità* e *posteriorità* è generico, non indica

CAPITOLO TERZO

L'ESPOSIZIONE ARISTOTELICA DELLA METAFISICA DI PLATONE PARAGONATA COLL'ESPOSIZIONE PLATONICA.

Fin qui si sono delineati i tratti principali della Metafisica Platonica com'è presentata da Aristotile. Per giudicare di questa esposizione, il primo punto che si deve esaminare, è l'asserzione che Platone collochi al vertice del suo sistema due principii, l'*uno* e l'*infinito*, il secondo de' quali determinato anche come il grande e piccolo o il non-ente; e che codesti due elementi formino le cagioni e le parti costitutive di ogni ente. Ora, se si confrontano i luoghi degli scritti platonici che si riferiscono a questo, ci si trova una doppia maniera di presentare la dottrina de' primi principii, secondo che sono

se non il seguirsi de' numeri a modo di una serie, in cui il termine antecedente è sempre l'uno de' fattori del susseguente, tanto se l'altro fattore che fa da moltiplicando costante, sia la *materia* ed il prodotto cambii di qualità come ne' numeri ideali, quanto se sia l'*unità* e si sommi, ed il prodotto rimanga qualitativamente il medesimo come ne' numeri matematici. Ora a'numeri matematici come agli ideali, è comune di non si risolvere in genere, con questo divario che i primi non hanno, i secondi non sono concetti generici. I matematici de' quali ce n'è più della stessa specie, hanno sopra di loro l'idea della specie, per es. tutti i *due* l'idea del *due;* e codesta specie, codesta idea, per es. del due, è il numero ideale. Si rileggano i luoghi della Met. III. e degli Etici, e si resterà persuasi che vi si nega solo che ci sia concetti generici superiori a' concetti specifici del numero. E questo stesso si ricava dal luogo degli Etici nicomachei, quando quelle parole che ci son citate non si leggano sole, ma nel contesto, e loro s'aggiunga luce da quello che le segue e che le precede. Però tra' numeri matematici e gl' ideali corre un divario, quello a cui s'accenna nel luogo del XIII della Metafisica, ed è che ne' primi il carattere del seguirsi in serie è accompagnato da quello della combinabilità tra di loro, in questi no. Adunque, negli ideali, de' due caratteri del numero com'è inteso comunemente e in astratto, ce n'è uno solo, il far serie; l'altro, la combinabilità, manca. Perciò Aristotile, parlando de' numeri ideali, indica ed esprime questo loro unico carattere di far serie (ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον Met. XIII. l. c.); in essi, ha del singolare, perchè è il solo che ritengono della natura di numeri, e di maniera che non implichi l'altro.

riguardati più sotto la veduta formale e logica, o più sotto la metafisica. Sotto il primo aspetto, s'espone nel Sofista (p. 243 E.-245 D.) che non si può pensare nell'ente nè una moltiplicità senza unità nè una unità senza moltiplicità, e nel Parmenide l'idea è fatta riconoscere per un'unità contenente in sè la differenza; e nel Filebo (p. 16. C.), in una maniera simile, si dichiara « che ciascuna cosa di cui si dica che sia, risulta d'una unità e d'una moltiplicità ed ha da natura in sè medesima fine ed infinità. » Anzi, in tanto il *non-ente* deve essere nelle idee, in quanto ciascuna nozione è il non essere della sua opposta (Soph. 256, E.).

La seconda maniera di presentare la dottrina de'principii si trova del pari nel Filebo p. 23. C.-27. C. – Tutti gli enti, ci si dice, si devono distribuire in tre classi: l'illimitato, il limite, e il composto da' due; alle quali tre s'aggiunge per quarta la causa della composizione. All'illimitato appartiene tutto quello a cui conviene il *più* e *meno*, il *molto* e *poco*, e il *troppo*: l'illimitato, quindi, in un certo senso, è una moltiplicità (*τρόπον τινα πολλά*). Nel dominio del limite ricade tutto ciò a cui que' caratteri non convengono, l'uguale e l'uguaglianza, il doppio e, in genere, ogni relazione di numero e di misura. La terza sorte d'ente è il connettimento dell'illimitato per via del limite, o il divenire (*γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*). Alla quarta classe appartiene la mente (p. 30).

D'una maniera affatto concorde con questa s'esprime il Timeo: « *c'è da prima a distinguere tra l'ente che è sempre, a cui non conviene punto di divenire, e quello che è sempre implicato nel divenire, e non è realmente mai. Il primo si deve apprendere colla ragione come quello che è sempre uguale a sè; questo secondo, invece, che diviene e trapassa, e non è mai ente davvero, è appreso solo per via di percezione e di sensazione irrazionale* (p. 27. E. seg.). Il primo è l'archetipo della terra. Se non che a queste due sorte d'esseri se ne deve aggiungere una terza, quella dell'ente nel cui seno, come in quello d'una

nutrice, ha luogo ogni divenire, la base d'ogni cosa che diviene. quello di cui son nude forme le diverse apparenze del mondo sensibile, e a cui non conviene forma veruna: non è nè un de' quattro elementi, nè un loro prodotto, nè ciò di dove si producono, ma qualcosa di non visibile e di sformato, ricettacolo di ogni cosa, partecipante della maniera la più misteriosa all'intelligibile (p. 48, E. 51 B.). « *Si deve quindi concedere che ci sia l'identico di specie con sè, l'ingenito ed imperituro che nè riceve altro in sè dal di fuori, nè trapassa in altro esso stesso, qualcosa di non visibile anzi non percettibile in verun modo co' sensi, quello cui l'intellezione è ordinata ad apprendere; e un secondo pari di nome e simile a questo, sensibilmente percettibile, genito, in giro continuo, che vien su in un posto determinato e ne scompare, da afferrare per via di opinione sussidiata dal senso: e che ci sia infine un terzo genere, il luogo non capace di corruzione, porgente a ciascuna cosa che diviene un posto, tangibile quantunque insensibile, da ammettere a mala pena sulla fede d'un ragionamento spurio. Quest'ultimo è quello del quale noi sogniamo ad occhi aperti, quando diciamo che ogni ente deva essere, dove si sia, in un posto e occupare uno spazio e che quello che nè fosse in terra nè in cielo, non sarebbe nulla* » « *Questa sia insomma la veduta alla quale m'attengo io: che l'ente e lo spazio e il divenire sono tre sorte d'entità di tre forme, e anteriori all'origine stessa del mondo* (p. 52. *a.* 49). Con questo però che della sostanza indivisibile e immutabile e della divisibile materialmente (τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς) è stata formata l'anima del mondo ed ordinata secondo rapporti numerici (p. 35. *a.* seg.). Il primo membro della serie presentata qui, l'*uguale a se stesso*, corrisponde senza un dubbio a quello che nel Filebo è allegato per quarto, e che quest'ultimo si chiami *causa*, e quel primo abbia nome di *modello del mondo sensibile*, è una discordanza di cui si può di leggieri capir la ragione, attendendo alla forma dell'esposizione del Timeo, nel quale si vede apparire un particolare creatore del mondo in qualità di causa movente. Non è punto più

sconoscibile l'identità dell'*anima del mondo* con quello che nel Filebo ha nome di *limite*, giacchè tutto ciò che appartiene a questo, ciò è dire *tutto ciò che sia numero rispetto a numero e misura rispetto a misura* (1), è appunto quello stesso che cade nel dominio dell'anima della terra, rappresentando questa le leggi dell'universo in rapporti numerici. In quanto al terzo ente, il *mondo sensibile*, le espressioni de' due scritti sono presso a poco le stesse. Ed anche l'*infinito* del Filebo si lascia agevolmente riconoscere nello *spazio* del Timeo; giacchè il suo carattere principale di essere un *più* e *meno*, e non mai una grandezza determinata, equivale appunto a quell'assenza di forma, attribuita al *luogo* (χώρα) nel *Timeo*, a quell' eterna mobilità, che, considerato in se stesso, gli s'ascrive: e se nel Timeo si dicono di molte cose sulla natura di questo elemento che non si trovano nel Filebo, codesto non prova punto che s'accenni in que' due scritti a cosa diversa; giacchè nel Filebo non si tratta d'una dottrina creativa, ma solo di ritrovare i caratteri distintivi delle diverse classi dell'ente. Non resta dunque altra differenza tra il Timeo e il Filebo, se non che in quest'ultimo il *mondo materiale* è composto del *limite* e dell'*illimitato*, e il mondo ideale ha il nome di *causa* di questa composizione; mentre nel Timeo l'*identico*, il *diverso* e il *mondo creato* sono introdotti in qualità di fattori originarii, e i due lati dell'ultimo, il materiale e lo psichico, sono distinti solo più tardi. Se non che anche questa differenza concerne solo la forma dell'esposizione. I due ultimi anelli della serie, l'*ideale* e l'*infinito*, restano gli stessi in amendue le esposizioni: invece, gl'intermedii tra que' due, l'*anima del mondo* e il *mondo sensibile* potevano di certo, secondo il carattere dell'esposizione, apparire in relazioni diverse così tra di loro, come con quelli. Il quesito del Filebo è quali siano le parti costitutive dell'ente, e ci si risponde, partendo da ciò che sussiste empiricamente. E' ci si doveva dunque distinguere per primo punto la *forma* ovvero il *limite*, e la *materia*, l'*illimitato*, e il lor comune

(1) πᾶν ὁ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον.

prodotto: invece, il fondamento ideale d'ogni esistenza empir
aveva minor rilievo, e perciò non ci si poteva mostrare, se n
appunto di quella maniera che ci si mostra. Nel Timeo, i
contrario, il quesito è affatto universale e concerne le ca
del mondo; ci si doveva dunque per primo punto porre in s
la differenza della causa ideale e della materiale (della me
νοῦς, e della *necessità*, *ἀνάγκη*. Conf. Tim. E. seg.), e con qu
ste costruire il mondo così dal suo lato ideale come dal ma
riale; e ci si fa appunto l'una cosa e l'altra, la prima in qu
che si dice sopra la formazione dell'anima mondiale, la s
conda in quello che si dice sulla nascita degli elementi. E ch
mondo stesso creato ci s'introduca coordinato con que'due f
tori originarii, è dipeso da che nel Timeo dovevano prima es
descritti gli atti della ragione e poi quelli della necessità; di c
la natural conseguenza è che nella prima parte, ciò in cu
fonda quella necessità, la *materia* o lo *spazio*, non poteva es
presentato distinto e da sè. Di maniera che ci s'è dov
contrapporre al mondo ideale tutto quanto il mondo prodo
quantunque, davvero, davvero, non s'intenda già discorrer
esso, ma bensì di quell'universale fondamento della materia

Però, quistione più importante che non questa della relazio
della dottrina esposta a pag. 23 e seguenti del Filebo con quel
del Timeo, è l'altra; - se quegli elementi dell'ente che si nom
rano in quest'ultimo, siano quegli stessi che nel Sofista e n
Filebo p. 16 si presentano sotto nome d'*uno* e di *molti*, d'*iden*
(*ταὐτὸν*) e d'*altro* (*θάτερον*), o sott'altro nome simile? Parreb
poter accennare all'identità loro un luogo del Filebo 23. C
L'*uno*, quindi, dovrebb'essere il mondo ideale, come uguale
se stesso ch'egli è; il *molti*, lo spazio o l'illimitato. Ma ci h
qualcosa d'affatto inconciliabile in questo che l'*uno* e il mol
devono fare da parti costitutive non solo del mondo empir
ma anche dell'idea, mentre l'*infinito* e lo *spazio* sono affat
estranei al mondo ideale (conf. Tim. 52. A. – D. 31, B.).
molti dell'idee è per conseguenza affatto diverso dalla moltiplici
nel mondo fenomenale: quest'ultima è l'estrinsecazione ester

siva, la quale fa che l'idea unica appaia in molte e perciò appunto imperfette figure, e che in queste tutto sia soggetto al flusso continuo del più e meno, senza mai potere raggiungere misure e relazioni stabili: e invece la moltiplicità nell'idea non vuol dir altro se non la partizione quiescente e determinata d'un unico ed identico concetto, mediante diversi caratteri e riscontri. E della stessa maniera, che la moltiplicità che conviene anche all'idee, è ammessa per diversa dalla moltiplicità materiale, l'*uno* che è parte costitutiva delle cose, e l'*identico*, che dev'essere il carattere differenziante dell'idee, s'hanno a tenere per diversi l'uno dall'altro: e per conseguenza que' due principii formali e logici in generale si devono distinguere da' due metafisici della *medesimezza* e dell'*illimitazione:* e questa distinzione s'ha a ritenere come fondata nell'essenza stessa del sistema platonico, quand'anche si dovesse, parte, concedere un interno riscontro de' principii logici co'metafisici, e, parte, dietro a'luoghi citati del Filebo e parecchi altri d'Aristotile (soprattutto de An. I, 2), ammettere per verisimile che Platone stesso non abbia sempre nell'esprimersi separato recisamente quell'*uno* che si trova anche nelle cose sensibili e quel *molti* che ha anche luogo nell'idee, dalla medesimezza ideale e dal *molti* della materia. Ora, se questo è il suo pensiero, la dottrina platonica de' supremi principii secondo è esposta da Aristotile, differisce di molto da quella che contengono gli stessi scritti platonici; giacchè de' due principii, che riferisce Aristotile, il *formale* è lo stesso di quello che in Platone è indicato come una parte costitutiva (logica) non solo dell'idee, ma anche di ogni altro ente: ma il materiale, al contrario, il *grande* e *piccolo*, non è già quella moltiplicità che si trova anche nell'idee; anzi basta di paragonare i luoghi citati degli scritti platonici con quello che s'è anteriormente allegato da Aristotile, per persuadersi dell'identità di quel *grande* e *piccolo* che è insieme il *non ente*, e rappresenta la semplice possibilità di un infinito progresso nella diminuzione e nell'aumento, collo *spazio* del Timeo e

l'*infinito* del Filebo [1]. Di che maniera si deva dichiarare questa differenza delle due esposizioni, se per via di una modificazione sorvenuta nel sistema platonico o d'una confusione di elementi originariamente eterogenei nella esposizione d'Aristotile [2], sarà un punto che tornerà in discorso alla fine della presente discussione: per ora, qui ci è da scovrire alcune traccie che si trovano perfino in Aristotile, d'una distinzione della *moltiplicità* che è materia delle idee, da quella che è fondamento del mondo fenomenale. Già n'è una l'espressione del I (6) della Metafisica: *risulta chiaro dalle cose dette, che ha adoperate sole due cause ecc.;* parole le quali parrebbero accennare che l'esposizione che si dà ivi della dottrina platonica, non sia puramente attinta alla fonte, ma trasformata per mezzo di proprie conchiusioni. Della stessa maniera, come s'è già accennato, parrebbe che in quello che nel *de An.* si dice della *prima lunghezza* e *larghezza* e *profondità*, si ammetta una specie di spazio ideale, e che il *grande* e *piccolo* come elementi dell'idee, ci si distinguano dalla *materia* in senso stretto. Ma, particolarmente, bisognerebbe qui menzionare la seguente frase del I della Metafisica (6. 987. B.): « *avvenne poi che si facesse dell'altra natura una dualità perchè i numeri da' primi in fuori se ne generano, come da qualcosa d'improntabile, comodamente* [3] ». Se qui per *numeri primi* (πρῶτοι ἀριθμοὶ) si devono

(1) Il Brandis (Rhein. Museum II. p. 517) crede, che tutti e due insieme, l'*identico* e il *diverso*, corrispondono al *grande e piccolo*, opinione, che dopo quello che s'è spiegato finora, ha appena bisogno di essere contradetta a parte.

(2) Una traccia di simili scambii sarebbe da cercare (se il luogo si deve riferire a Platone) nella conseguenza, che nella Phys. III. 6. è opposta all'ammissione dell'infinito, come di un contenente ogni cosa; le si oppone cioè, che a questo patto dovrebbe anche contenere il mondo intelligibile. Pure c'è da questionare, se sia giusto di riferire il luogo a Platone, e non s'abbia piuttosto a intendere qualche platonico pitagorizzante. Sia come si sia, Simplicio che pare di citare lo scritto intorno *al bene* affin di provare che si riferisca a Platone, non ha visto quello scritto lui stesso.

(3) τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν (ἐγένετο) διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἐξ τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἐκ τινος ἐκμαγείου.

com'è probabilissimo intendere i numeri ideali [1], questi numeri, adunque, o altrimenti, le idee sono esclusi espressamente

(1) Πρῶτοι ἀριθμοί significa, come Alessandro osserva a q. l. (Scholia coll. Brandis p. 551. B. 33. seg.), numeri primi: la quistione è di sapere, se valga numeri primi nel senso usuale o in un altro senso ed in quale. L'intende nell'usuale significato di numeri misurati con sola l'unità uno scolio che si trova in fine dell'osservazione di Alessandro, che è verisimilmente un glossema, se pure non è uno schiarimento altrui, citato da lui, e mancante ora delle parole indicanti la citazione. I *numeri primi* non dovrebbero essere prodotti dalla dualità, perchè essi non hanno, come tutti gli altri numeri, due fattori. Però, se questo fosse il senso del luogo, non si potrebbe già dire come pure risulta dall'espressione e dal contesto, che tutti gli altri numeri hanno la dualità per loro materia. - Alessandro stesso intende *numeri primi* d'una maniera impropria, credendo che si voglia dire i *numeri dispari*. A questa interpretazione dà anche il Brandis (Rhein. Mus. 2. B. p. 574) il suo suffragio; però, la limita e giustamente a' numeri dispari ideali: giacchè i matematici non possono a verun patto essere chiamati *primi* col beneplacito di Platone. Ma, anche limitata a questo modo, l'interpretazione de'*numeri primi* per numeri dispari, non si potrebbe mandar buona. Il Brandis si richiama a che secondo il XIV della Metafisica (4 init. conf. Met. XIII. 7. p. 1081. *a.* 23) Platone non abbia derivati dal grande e piccolo se non soli i numeri dispari, e quindi per *primi* si devano qui intendere soli questi. Se non che nel luogo citato non ci s'informa d'altro, se non che l'applicazione del principio fondamentale che tutti i numeri escano dall'uno e dalla dualità illimitata, sia stata tentata nella Filosofia Platonica solo su' numeri pari (ed anche tra questi, parrebbe, da Platone stesso solo sul due): ma che però in *thesi* anche i dispari devano essere riguardati come derivati da que' due elementi, si vede, tra altri luoghi, dal XIII della Metafisica (7. 1081, *a.* 21): *οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοί, ὡς λέγεται, δυάς, τριάς, τετρὰς: giacchè non risulterebbe la dualità prima dall'uno e dalla dualità indeterminata, e di poi gli altri numeri successivi, come dicono, dualità, ternità, quaternità.* Per conseguenza, quel motivo del Brandis non serve a nulla per il nostro caso; al contrario, l'uso del linguaggio, assicurato non solo dall'analogia di *dualità prima, ternità prima* e via via, e dal XIII. 6. della Metafisica, ma anche dal nesso, richiede che qui sotto il nome di numeri primi s'intenda in generale col Trendelenburg (Plat. de id. etc. p. 78. seg.) i *numeri ideali*. Giacchè se nel seguito s'oppone alla veduta platonica: *quantunque succeda al contrario: di fatto, così non è naturale. Perchè essi fanno i molti dalla materia; e la specie genera solo una sola volta: invece, da una sola materia vien fuori una sola mensa e chi applica la specie, ch'è uno, ne fa molte:* καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως· οὐ γὰρ εὔλογον οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ'εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ κ. τ. λ., questo non deve già voler dire che la moltiplicità che è in ciascun numero singolare, deva nascere dall'unione dell'uno col due; ma bensì che per l'unione, successa una volta sola, dell'uno colla materia

da quella classe dell'ente, la cui materia è il *grande e piccolo* (l'*altra natura*, oltre all'uno); o almeno, la maniera nella quale essi nascono dal *grande e piccolo*, è distinta da quella in cui ne son prodotti gli altri numeri, e d'una certa maniera che parrebbe supporre una differenza negli elementi fondamentali degli uni e degli altri: giacchè, se conforme a quello che s'è di già spiegato, il numero matematico si forma mediante una semplice ripetizione delle unità poste nel due, e l'ideale, al contrario, per via dell'entrare dell'unità originaria in una serie di unioni qualitativamente diverse col *grande* e *piccolo*, certo questa diversità di relazione che l'*uno* ha, ne' due casi, colla *materia*, potrebbe a mala pena avere altro fondamento, se non una diversità nella natura e condizione di quest'ultima. A ogni modo qualcosa di più preciso su questo non si trova in verun luogo.

Un secondo punto più difficile nell'informazione che ci dà Aristotile della Filosofia Platonica, concerne la dottrina dell'idee. Davvero, non c'è luogo a negare, nè che l'idee non siano sostanze, nè che le idee non siano unità numeriche: anche negli scritti platonici sono risolutamente rappresentate per tali: al contrario, parrebbe che Aristotile apponga al suo maestro una separazione delle idee dal mondo fenomenale più grande di quella che è effettivamente ammessa dal sistema platonico. Tra le sue censure contro alla dottrina dell'idee una delle più frequenti è ch'e' ci dovrebbe stare al di sopra dell'idea e dell'apparenze un qualcosa di terzo, comune; ovvero, come s'esprime solitamente [1], che la dottrina dell'idee riesce all'ammissione del *terzo uomo*. Ora, questa formale obiezione

deva esser prodotta una pluralità di numeri. Ora, appunto questo è ciò che non ha luogo punto più ne' numeri ideali pari che ne' dispari; giacchè così questi come quelli escono immediatamente da una nuova e propria unione dell'uno col *grande e piccolo;* ed ha luogo invece solo ne'numeri matematici, in tutti i quali si ripetono solo l'unità già poste nel due.

(1) Metaph. I. 9. 990. B. 17. Ivi VII. 13. 1039. *a.* 2. Aristotile, secondo Alessandro (Scholia coll. Brandis p. 566), che cita parecchie maniere di presentare questa obbiezione, se ne serviva anche nel quarto libro dello scritto intorno all'idee. - Di un altro significato, che piglia il *terzo uomo* Met. XI. 1. 1059 B. 8. si terrà discorso più giù.

contro alla dottrina dell' idee si trova già nel Parmenide di Platone (p. 131, E. – 132. B.); e non si può ammettere, che Platone l'avrebbe presentata ivi lui stesso, se non fosse stato persuaso che la sua dottrina non ne era punto colta. Ho osservato già nel mio scritto sopra il Parmenide [1], che Platone crede di sfuggire a questa come all'altre difficoltà allegate nel suddetto dialogo, negando del tutto al fenomeno un' esistenza per sè stante parallela a quella dell' idea: e che appunto il Parmenide è indirizzato a mostrare l' idea come qualcosa di contenente in sè la pluralità delle apparenze. Mira anche allo stesso scopo ciò che viene insegnato da Platone sull' essenza della materia, e, per conseguenza, sulla relazione delle cose sensibili e matematiche coll'idea. Del resto, non ce ne bisogna altra prova; giacchè Aristotile stesso concede (Phys. I, 9.), – e risulta con evidenza dal Timeo, – che la materia platonica non è un sostrato positivo, ma una pura negazione, il non–ente, il quale come l'*altro* ch'egli è, dell' idea limitata in sè ed uguale a sè stessa, è l'illimitata estrinsecazione dello spazio, il flusso senza termine del nascere e del perire, dell'aumentare e del decrescere; cose che fanno tutt' uno nella veduta platonica, giacchè il *diventar altro* suppone appunto l'estensione (confr. Parm. 138. B. seq.). Di qui segue immediatamente che nè le cose sensibili nè le matematiche hanno una realità non presa a prestito dall' idea. Se quindi le cose sensibili devono essere ritratti dell'idea nella regione dello spazio, codesto vuol come dire; le sono il non–ente nella forma dell' essere; che è la ragione per cui da Platone, in un luogo dove s'esprime colla maggior chiarezza su questo punto (Rep. VII. 514-519), i sensibili sono rappresentati non come un reale ritratto dall'idee, ma come semplici immagini loro; e delle idee si dice (Rep. V. 476. *a.*), « *che ciascuna di esse sia un uno particolare; e ciascuno di questi uni appaia molti, pigliando dappertutto molte apparenze per via del comunicare così colle azioni e co' corpi*

(1) « Ne' suoi studii platonici: p. 157-174 ». Tr.

come gli uni cogli altri (1) »; cioè dire che la unità per sè dell'idea si spezzi nel mondo fenomenale in una moltiplicità complicata in se medesima; cosicchè, per conseguenza, il fenomenico (2) neanch'esso non è altro se non la stessa idea, però nella forma inadequata dell'estensione. E se l'entità matematiche il cui intimo concetto sostanziale è l'anima del mondo, esprimono del pari le leggi e relazioni eterne del mondo fenomenale, anche ciò che fissa entro a determinati numeri e misure il flusso del divenire, non è altro se non la stessa idea, per la cui relazione coll'*altro* l'*altro* è recato a stabilità, o, per dirla alla maniera del Timeo, non è altro se non la sostanza uguale a se stessa la quale s'unisce colla sostanza materialmente divisibile: l'anima del mondo, adunque, o l'entità matematiche non sono altro, se non lo stesso mondo ideale nella sua relazione col non ente, ovvero, – che torna al medesimo –, se non le idee come leggi del mondo sensibile. Ora, di tutto questo Aristotile non si dà per inteso: anzi, il fenomeno è da lui opposto all'idea con eguali pretensioni alla realità dell'esistenza; e dopo questo rileva, - e colla miglior ragione del mondo, - l'impossibilità di unire l'uno coll'altra. D'altra parte, si può davvero anche dire che Aristotile in fondo abbia ragione; giacchè se il fenomeno fosse per sè un puro non ente, e non avesse altra realità se non quella che gli presta l'idea scintillandovi per entro, l'idea, di certo, non ci si potrebbe intorbidare e sgretolare: se non che Aristotile non dice in verun luogo, che quella persistenza che egli suppone nel fenomeno di rincontro all'idea, non sia una conseguenza tirata dallo stesso Platone, e che perciò la censura del *terzo uomo* non colpisca se non mediatamente la dottrina dell'idee; ma invece, da un capo all'altro della sua critica procede come se v'argomentasse *e concessis* nel che non si può sconoscere che si faccia torto a Platone.

(1) αὐτὰ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι· τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλοιοκοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

(2) « Il positivo che è riguardato come fenomeno » è l'espressione del testo ». Trad.

e sia pure un torto, di cui si potrebbe, al punto di veduta del suo giudice, venire in chiaro facilissimamente.

Anche un' altra obiezione che Aristotile presenta alla veduta platonica, si scioglie considerando la relazione d' immanenza che, secondo Platone, hanno coll'idee così le cose sensibili come le matematiche. « *Se uno* (s'osserva nel III della Metafisica 2, 997, B. 12) *vuol mettere accanto alle idee ed al sensibile anche dell'entità intermedie, si troverà a dover combattere con molte difficoltà. Giacchè, senza un dubbio, collo stessissimo fondamento, per cui accanto alle linee ideali e sensibili se ne dovrebbe ammettere d'altre, sarebbe da fare il medesimo per l'altre cose tutte: di maniera che si dovrebbe concedere che vi sia un cielo oltre al cielo visibile, accanto al sole, alla luna e agli altri corpi celesti. Ora, chi ci vorrà credere? È lo stesso il caso per quello che è l'oggetto dell'ottica e dell'armonica matematica: anche questo non è possibile che stia accanto al mondo sensibile. Giacchè, se ci fosse un ordine intermedio di cose sensibili e di sensazioni, di certo, ci dovrebbero anch' essere degli animali di mezzo tra gli eterni ed i perituri* ». La stessa obiezione si trova nell'XI della Metafisica, 1, 1059, B. 3 seg.; dove Platone è accusato d'incoerenza, per aver ammesso de' numeri e figure matematiche tra gli ideali ed i sensibili, e non ammesso poi del pari un terzo uomo o un terzo cavallo. Ma anche questa censura si fonda sopra una maniera difettosa di comprendere la dottrina dell'idee, sopra il pregiudizio cioè dire, che le idee devano essere affatto lo stesso che le cose sensibili, e non ci sia dall'une all'altre altra differenza, se non che le une sono eterne, le altre perìture (1). Di certo, con questo principio, manche-

(1) Met. III, 3. 997. B. 5 seg. Ivi, VII. 16. 1040, B. 50. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ'ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. *La ragione è che non sanno spiegare che essenze siano queste incorruttibili, al di fuori delle singolari e delle sensibili: le fanno perciò identiche di specie colle corruttibili (che son le sole che conosciamo), uomo* PER SÈ *e cavallo* PER SÈ, *coll'aggiungere codesto* PER SÈ *a' sensibili.*

rebbe ogni rigore di ragionamento, se ammessa una classe intermedia tra il sensibile e l'ideale, le si facesse comprendere sole entità matematiche e non entità d'ogni sorta. E Platone, davvero, ha dato una occasione sufficiente a questa maniera d'intendere la sua dottrina, perchè le sue idee, mancanti d'un proprio contenuto concreto, sono immediatamente riferite ai singolari empirici: se non che quello che vuol propriamente dire quando enuncia che d'ogni cosa, per piccola che la sia, si dà un' idea, non è già che a ciascuna classe di cose corrisponda nel mondo ideale una figura esteriormente uguale: ma bensì l'intenzione propria e precisa di quell'asserzione, quando anche ci dovesse riuscire impossibile di determinare fin dove Platone n'abbia avuta coscienza distinta e in separato dalla sua forma fantastica, non è altra se non di mostrare che l'idea sia quello che ci ha di reale in ogni cosa. Così, adunque, le entità intermedie possono da parte loro non essere neanch'esse esteriormente uguali a'sensibili; ma però il contenuto di questa classe intermedia non può esser formato se non da ciò in cui si toccano l'ideale ed il sensibile, da quello cioè che c'è di universale ne' moltiplici singolari, ovvero dalle leggi del mondo fenomenale, le quali Platone credeva d'avere riconosciuto nelle relazioni matematiche, di dove risultava conseguentissimamente che dovesse dichiarare intermedia sola l'entità matematica.

Non esiste, del pari, se non nella maniera di vedere aristotelica una terza inconseguenza di cui si sarebbe resa colpevole la dottrina delle idee; quella che è osservata nel 1° della Metafisica (9, 990, B. 15 - 17), che dalle prove che se ne allegano, seguirebbe che si dia anche idee di semplici relazioni, cosa però negata da' seguaci di quella dottrina: e p. 991 B. 4 seg., che se le idee devono esser cause dell'essere e del divenire delle cose, anche i prodotti artificiali dovrebbero all'idee l'esistenza loro; quantunque di essi non si voglia ammettere idee. La prima osservazione è illustrata da Alessandro (a q. l.), che l'applica al concetto dell'eguaglianza, con un'esposizione, del resto, non chiara gran fatto, ma bastante

però a farci riuscire di tanto più sorprendente l'asserzione che nella dottrina dell'idee non siano punto ammesse idee delle pure relazioni: giacchè Platone stesso sceglie per esempii (1), nell'esposizione di quella dottrina non solo concetti relativi in generale, ma di più, espressamente, il concetto dell'eguaglianza. E del pari, in quanto all'affermazione che de' prodotti artificiali, come d'un anello, d'una casa e simili, non si dia punto idee, c'è da far valere in contrario che Platone stesso, secondo il X della Rep. 576 seg., non riconosceva neanche nell'opere d'arte se non l'imitazione di essenze esistenti in sè e per sè.

Se in questi punti bisogna incolpare Aristotile di non avere interamente comprese le dottrine platoniche, in quello, al contrario, che dice sopra lo stretto legame della dottrina delle idee con quella de'numeri, il sistema che noi impariamo a conoscere dagli scritti platonici, dovrebbe accordarsi colla sua esposizione meglio di quello che possa parere a prima vista. Se le entità matematiche sono le idee considerate dal lato della loro relazione col mondo fenomenale, si possono viceversa trovare anche dell'idee corrispondenti all'entità matematiche, ovvero (giacchè il numero è il fondamento d'ogni entità matematica) corrispondenti a' numeri: o, per dirla altrimenti, le idee sono le stesse entità matematiche, e se ne distinguono solo per questo che l'unità e la dualità che nel mondo matematico sono vincolate come numeri ad uno schema di tempo, e come figure ad uno schema di spazio, nell'ideale sono riguardate come concetti puri e per sè. Se quindi si astrae da questo vincolamento dell'entità matematica, e questa si pensa libera dalla forma del tempo (dal *prima e poi*), se è levata via la moltiplicità che converte la differenza tra' numeri da qualitativa in puramente quantitativa, e la logica concomitanza in una seguela equivalente, che gli fa, in somma, d'*incombinabili* (*ἀσυμβλήτοι*) *combinabili* (*συμβλητοὶ*), si riesce per la via della negazione alle idee. Così, adunque, tanto quello che Aristotile dice sopra la equipollenza dell'idee e de'numeri, quanto anche quello che

(1) Rep. V. 479. Phœdr. 100. B. - 102, E. p. 74 seg.

dice sulla differenza de' numeri matematici dagli ideali, si trova ne' suoi punti essenziali fondatissimo. Con che però non si è ancora legittimata [1] quella piena identificazione delle idee co' numeri, che fa il fondamento della polemica del primo della Metafisica (9. 991 B.): quand'anche si dovesse ammettere per molto verisimile, che Platone ne' suoi discorsi si sia servito di formole matematiche più che ne' suoi scritti, e le predilegesse in quel tempo che Aristotile era alla sua scuola. Giacchè, per via di quella conversione, i numeri però non diventano se non simboli dell'idee, nelle quali si deve appunto astrarre da ciò che forma il carattere del numero per attingere l'idea pura. È quindi verisimile che Aristotile su questo punto si sia permesso uno scambio nella posizione de' termini della relazione fissata da Platone, non diverso da quello che noi abbiamo trovato più su riguardo allo spazio e alla materia del Timeo. Per Platone, le idee sono un primo, e i numeri un derivato: Aristotile invece, conforme a quella sua continua tendenza alla determinatezza concreta, piglia le mosse da' numeri come da qualcosa di più cognito, e procaccia di schiarire il concetto dell'idea mediante quello del numero: per l'uno, i numeri sono radici d'idee; per l'altro, le idee son potenze di numeri. Sospetto confermato dal vedere che negli scritti platonici, se vi s'ammanniscono le premesse per arrivare a un collegamento della dottrina de' numeri con quella dell'idee, non ci si trova però a dirittura nulla sopra questo stesso collegamento. Nel Fileb. 56. D. 57. a. si distingue una doppia maniera di numerare, di computare e di misurare. « *Gli uni*, ci si dice, *numerano insieme unità disuguali, due eserciti per esempio, e due bovi, due in somma, sia le più grandi, sia le più piccole cose: gli*

(1) Ed anche meno, di certo, la interpretazione della Metafisica di Teofrasto (p. 313, 7 seg. ed. Brandis), conforme alla quale Platone dovrebbe avere ammesso i numeri come principii dell'idea, se già l'espressione non fosse inesatta, e per numeri non si dovesse intendere l'uno e la dualità. Il luogo corre così: Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν (τὰ ὄντα) εἰς τὰς ἀρχὰς δοξειεν ἂν ἅπτεσθαι τῶν ἄλλων· εἰς τὰς ἰδίας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.

altri invece non s'acconsentirebbero di continuare, se non si pongono unità non differenti punto nelle lor parti l'una dall'altra ». Però questa distinzione non è la stessa di quella tra la trattazione matematica e l'ideale (concettuale) de'numeri: i numeri che secondo questo luogo devono essere oggetto della pura matematica, sono *combinabili*, e perciò la distinzione che vi si enuncia, è piuttosto quella tra i *numeri sensibili* (1) ed i *matematici* che non quella tra questi e gl'ideali. È lo stesso caso per quello, che nel settimo libro della Republica si dice sulle diverse maniere nelle quali può essere condotto lo studio della matematica. Anche ivi (p. 521. c - 532 D) si contrappone una trattazione pura della entità matematica ad una empirica, non una matematica ad una dialettica, e in quanto alle unità della pura aritmetica (p. 526. a.), ci s'assicura, che *le siano ciascuna uguale a ciascuna, e non differente di nulla* (2); il che non si sarebbe potuto dire delle unità qualitativamente diverse de' numeri ideali. Potrebbe piuttosto far ricordare di questi ultimi una veduta esposta in fine del quinto libro della Republica, dove è sviluppata la differenza tra l'opinione ed il sapere, l'opinabile e il conoscibile. Secondo quella esposizione, appartiene al dominio della pura cognizione razionale tutto ciò che, stando per sè, è sempre uguale a sè: al dominio invece dell'opinione tutto ciò che si rappresenta come un moltiplice, ed ora in una, ora in altra maniera. A quest'ultimo, tra altri moltiplici, viene assegnato il moltiplice doppio, che appare anche

(1) Sopra questi che sono qualche volta menzionati da Aristotile e solo di passaggio, e non hanno nessuna ulteriore importanza per l'esposizione del sistema platonico, vedi Trendelenburg, l. cit. p. 72 seg.

(2) Il Weisse (Arist. v. de. seele, übers. und. mit. Anm. p. 126. 1.) crede di trovar appunto qui il concetto del *numero incombinabile*. Egli traduce; « *Di quali numeri parlate voi? Di quelli ne' quali ci è l'* uno, *come voi l'intendete: uguale ciascuno a ciascuno, e non diverso neppure di un briciolo: e che non abbiamo punto parti in sè stessi* ». Non si vede chiaro, se secondo il parer suo, qui si voglia dire, che le unità ne' numeri della pura matematica devano essere uguali le une colle altre, ovvero disuguali le une dalle altre: nel primo caso sarebbero *combinabili*, nel secondo vien fuori un senso, che non è punto conciliabile col contesto, e la cui plausibilità neppure il Weisse ha tentato di dimostrare.

come metà; il moltiplice grande, che appare anche come piccolo: il moltiplice leggiero, che appare anche come greve, e dal quale il filosofo si deve sollevare all' *in sè* delle cose. Qui, indubitatamente, vien fatta distinzione tra i numeri puramente matematici e i numeri in sè o gl' ideali, e del pari, tra grandezze puramente matematiche e grandezze ideali: se non che codesta distinzione torna a quella generale tra la cosa e l'idea, e i numeri non vi rappresentano già, come in Aristotile, tutto il mondo ideale. Quella propria relazione, adunque, de'numeri coll'idee, che secondo Aristotile era insegnata da Platone, non ci si può scorgere. Nè si può mandar buona al Trendelenburg (1) e al Brandis (2) di tenere i numeri armonici del Timeo per numeri ideali, giacchè quelli formano la ripartizione dell'anima del mondo: ora, l'anima del mondo è l'idea nella sua relazione col mondo sensibile, ovvero il concetto intimo dell'entità matematica.

CAPITOLO QUARTO.

QUALE RELAZIONE CORRA TRA L' ESPOSIZIONE ARISTOTELICA DELLA FILOSOFIA PLATONICA E LA FORMA ORIGINARIA DI QUESTA.

Se noi ora, per conchiudere, ripigliando da capo e rintrecciando insieme tutte le fila, finora sparse, del nostro ragionamento, procacciamo d'arrivare ad una decisione definitiva del nostro quesito intorno alla relazione della dottrina dataci per

(1) Rhein. Mus. 2. B. p. 566. seg. Si cita in appoggio di questa opinione il XIV della metaf. 6. fin. dove s'osserva, che non è giusto di allegare le armonie come motivo d'ammettere le idee, giacchè i numeri armonici sono *combinabili*. Se non che questo luogo non si riferisce propriamente a Platone, ma a certi Platonici; e a Platonici, come risulta da tutto il contesto, i quali, dilungandosi dalla dottrina del loro maestro, confondevano i numeri matematici cogl'ideali. Conf. p. 1093. B. 15. ἐν τἆλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων.

(2) L. cit. p. 84.

platonica da Aristotile con quella che è contenuta negli scritti platonici, ci vien fuori che i principalissimi punti di differenza tra le due esposizioni sono que' tre già rilevati di sopra, la relazione, cioè dire, delle idee colla materia, co' sensibili, e co' numeri. Di questi tre punti, i due ultimi riguardati nelle loro ragioni, si possono facilmente ridurre al primo: giacchè, se gli elementi delle idee sono gli stessi di quelli degli oggetti sensibili, le idee cessano d'essere l'assoluto *altro* di questi, e in tanto solo se ne possono distinguere in quanto rappresentano l'essenza de' sensibili sotto la forma dell'immutabilità o, per dirla altrimenti, diventano forme del mondo fenomenale, cioè dire, per esprimersi secondo l'antica speculativa, diventano numeri: invece, in quanto le idee daccapo devono star separate dalle cose sensibili, coesistono le une di rincontro alle altre con pari realità e le une non si possono congiungere alle altre se non solo di una maniera esteriore. Ora, si dimanda quale delle due esposizioni parrebbe, dietro un esame più accurato, d'esser la più originaria e più concorde al fondamento comune del sistema Platonico? Dapprima, si crederebbe che il vantaggio stia dalla parte d'Aristotile: perchè, se in generale di due esposizioni d'un sistema merita la preferenza quella in cui è meglio assicurata l'intima unità sua, parrebbe che l'esposizione Aristotelica meglio della Platonica soddisfaccia a questa condizione; giacchè in questa il mondo sensibile e l'ideale, non c'essendo indicato nè legame originario tra loro, nè una qualunque necessità del sensibile, non s'addentellano punto, e la materia c'è semplicemente determinata come l'opposto dell'idea, come il non ente: mentre, per contrario, in Aristotile il sensibile e l'ideale come formati degli stessi elementi, sono originariamente una cosa sola. Se non che si dovrebbe questo vantaggio apparente compensarlo con un più gran pregiudizio dall'altra parte. Se stando con Aristotile l'esistenza del sensibile si trova meglio fondata che non seguendo gli schiarimenti proprii di Platone, la distinzione, al contrario, del sensibile dall'ideale, e per conseguenza, l'am-

missione, in genere, dell'idee perde i suoi motivi. Certo, Aristotile, in quella sua maniera d'intendere la dottrina platonica ha miglior dritto di dare l'idee per de' *sensibili eterni*, e di rimproverarle d'introdurre una vana duplicazione degli oggetti da conoscere, di verun pro nè per il nascere nè per il sussistere delle cose. Giacchè se l'*uno* e l'*infinito* sono del pari elemento del sensibile e delle idee, perchè mai le si dovrebbero queste separare da quello, e che obbligo ci è egli di scavalcare codesto mondo dell'esperienza, e d'ammetterne uno al di là, che pure non sia altro se non la ripetizione dell'al di qua? Ora, questa lacuna nel sistema sarebbe più pericolosa di molto, che non la mancanza negli scritti platonici d'una derivazione del sensibile. Giacchè almeno, mediante l'esclusione di ogni materialità dal mondo ideale, ci si dà pure una differenza essenziale del sensibile dall'idee, ed un fondamento del proprio carattere di queste. Al contrario, nella maniera in cui la cosa è rappresentata da Aristotile, non c'è ne' sensibili nulla per cui si possano distinguere dalle idee; giacchè la materialità l'hanno comune con queste, e che gli uni occupino spazio, le altre no, si fa appunto una grazia a concederlo. Ora, si può ben capire perchè Platone, costretto a riconoscere l'esistenza d'un mondo materiale ma però impedito di dargli un valor positivo dall'astratto concepimento de' suoi principii, abbia omesso di costruire filosoficamente il sensibile, e gli abbia solamente dato quel tanto di rilievo che bisognava, per escluderlo dal dominio del vero ente, e per separare quest' ultimo dalla materia, anche dove entra in unione con essa: invece, non si potrebbe pensare che ragione mai dovrebbe avere avuta Platone, per mettere il mondo ideale di rincontro al sensibile, quando, mediante la ricognizione della materia come d'un elemento essenziale e reale anche per le idee, avesse levato via il fondamento e la possibilità della loro separazione. Adunque, l'informazione che Platone abbia per le cose sensibili e per le idee ammesso gli stessi elementi, non si potrebbe mandar buona, se non supponendo inoltre che codesti elementi gli

abbia pensati nell'idea in una relazione essenzialmente diversa da quella che sono ne' sensibili: e sotto questa veduta è di certo una congettura coerentissima quella colla quale il più recente difensore d'un platonismo esoterico (1) ha cercato di compire l'esposizione Aristotelica della Metafisica Platonica; ed è che Platone abbia trovato il motivo della nascita del mondo materiale in uno scadere dal dominio ideale; per via di cui si sia invertita la relazione de' principii, e il principio dell'unità, signoreggiante e circondante nelle idee, sia caduto sotto la signoria dell'illimitato e ne sia stato circondato. Ma, per dirla schietta, di tutto questo non si trova neppure la più leggiera traccia in Aristotile inteso rettamente: e pure sarebbe questo il pernio della dottrina Platonica, e quel punto del suo sistema per cagione di cui tutta quanta la polemica dello Stagirita contro alle idee avrebbe dovuto di necessità pigliare un' altra direzione, e su cui per conseguenza non avrebbe potuto tacere se non isnaturando, della maniera la più strana, la teorica Platonica. E perciò il Weisse si vede costretto a levar via da se stesso ogni fondamento alla sua propria ipotesi, poggiata pure sopra Aristotile, sostenendo che « veruno de' seguaci di Platone, neppure Aristotile, non ha inteso il senso di questa dottrina, e tuttoquanto il suo significato ». Giacchè davvero, a quale altra mai fonte dovremmo noi attingere la cognizione di quel filosofema sopra la nascita del sensibile, se nè ce ne resta traccia negli scritti Platonici, nè Aristotile n'ha saputo nulla? Ora, se Platone non ha fatto verun tentativo di chiarire così la diversità del sensibile dall'ideale mediante una turbazione sopravvenuta nell'essenza originariamente uguale de' due, deve, dunque, averne creduta l'essenza fin da principio diversa; e

(1) Weisse in diversi luoghi. Si confrontino particolarmente le sue osservazioni alla Fisica (p. 271-276. p. 313. p. 329 seg. p. 403-405. p. 437-442. p. 445-448. p. 471-474) e al libro dell'anima d'Aristotile (p. 123-143). La nostra dissertazione può essere tanto meglio dispensata d'entrare ne' particolari dell'interpretazione del Weisse (cosa, del resto, non possibile senza distendersi di molto), che i dati per apprezzarla sono già contenuti parte in quello che s'è detto finora, parte in quello che segue.

l'esposizione, quindi, degli scritti Platonici, la quale distingue l'*uno* e il *molti* che sono in ogni cosa, dall'identico che è la nota caratteristica dell'idee, e dall'infinito che è quella anche caratteristica de' sensibili, merita d'esser preferita alla relazione di Aristotile, conforme a cui l'infinito non è meno elemento dell'idee che del mondo materiale.

È una mera conseguenza di quell'equiparazione del sensibile e dell'ideale che risulta dalla concezione aristotelica de' primi elementi, la trascuranza che s'è più su osservata presso Aristotile, della relazione immanente nella quale stanno le idee co' sensibili: giacchè se questi hanno la stessa essenza di quelle, non possono essere compresi nell'idee come il meno reale nel più, ma bisogna che stiano indipendenti gli uni dall'altre e s'escludano a vicenda. Questa osservazione, unita con quello che s'è detto nel § 3 sopra la dottrina platonica dell'idee, ci dà motivo sufficiente d'accusare Aristotile d'aver sconosciuto il vero senso della dottrina Platonica anche nell'seconda delle differenze allegate più su. È al contrario più difficile di formarsi un giudizio preciso riguardo al terzo punto che concerne la relazione de' numeri coll'idee, giacchè per questo non s'ha alle mani, come per i punti considerati più su, delle dichiarazioni Platoniche abbastanza determinate da poter mettere a confronto; di maniera che per rispondere a questo importante quesito, s'è limitati a dover conchiudere dallo spirito e coerenza generale del sistema di Platone, di giunta a' dati di Aristotile e a certe ambigue tracce negli scritti Platonici. Cavar fuori da queste premesse la vera teorica Platonica sul punto in questione, e terminare insieme la presente ricerca rilevando quale sia il fondamento e di questa e delle altre particolarità della esposizione Aristotelica, e quale la maniera nella quale egli ha formato tutto questo suo concepimento della Platonica filosofia, è il problema che si propongono le osservazioni che seguono; le quali, di certo, per la natura stessa della cosa, dovranno poter pretendere meno ad una piena certezza che a una semplice verisimiglianza ne' loro risultati.

Il gran merito di Platone è di avere, lui per il primo, enunciato con intera precisione che il mondo del pensier puro sia il solo reale. Ora, si concepisca come tale codesto mondo, ed e' si dovrà, parte, ritenere per un nulla quello che resta fuori dell'idea e l'ideale per un ente in sè e per sè libero dal mondo fenomenale, parte, mostrare nell'ideale stesso un contenuto abbracciante ogni reale. La prima cosa Platone l'ha compiuta lui stesso; ed alla seconda ha poste le basi per via dell'aver riconosciuto nell'idea una unità articolata in sè, e conforme a questo concepita l'unione dell'*uno* e del *molti* come la forma essenziale di ogni ente. Ma appunto, perchè egli fu il primo, in cui spuntasse la piena consapevolezza di questo gran vero in tutto il suo significato, non era possibile che egli stesso lo portasse a maturità con perfetto rigore logico, e costruisse col puro pensiero tuttoquanto l'edificio del reale. Le sue *idee*, per conseguenza, sono ancora un qualcosa d'al di là: e appunto per questa ragione, qualcosa di limitato dalla materia, quantunque questa deva essere il puro negativo. Di qui risulta, che da un lato le idee, per dar loro un contenuto determinato, sono rimpinzate immediatamente di materia empirica; dall'altro, che il contenuto empirico della cognizione è con pari immediatezza sollevato dalla sua limitazione al regno delle idee mediante l'opera d'un semplice lavoro di astrazione. Aggiungi che, per dire il vero, sulla natura dell'idee non ci si dà nulla di positivo: e non si fa altro, se non proporre il postulato che le si devono riconoscere per il reale in ogni ente, per ogni ente nel suo significato ideale: e parecchie espressioni, sopratutto della Republica (VI. 506. D. seg. VII. 532. E. seg.), ci dovrebbero far credere che Platone stesso, su giù, si rendeva conto del significato di quel contenuto empirico, da lui posto fuor di luogo nelle idee: se non che da quella sua astratta maniera di concepirle come qualcosa d'al di là, era impedito di dar loro un contenuto puramente ideale. E quando anche in quella ripetuta ed espressa assicurazione che ci sia idee così della più piccola come della più gran cosa, di quello che è prodotto dell'attività

umana, delle relazioni e perfino di quelle che paiono d'appartener solo al mondo materiale, come per es. del *grande*, e del *piccolo*, anzi perfino della materia, quand'anche, dico, con ciò si volesse accennare, appunto per via di questa immediata congiunzione dell'idea col suo opposto, ad una differenza della materia ideale dalla sensibile ecc., non si guadagnerebbe però nulla di positivo per una costruzion dialettica della dottrina delle idee. Tanta più inclinazione si doveva sentire Platone d'attaccarsi, per trovare un passaggio dall'idee a'sensibili, ad una scappatoia che gli s'offriva così nel suo sistema come nella filosofia contemporanea, la congiunzione della dottrina delle idee colla matematica. Le leggi matematiche, essendo la logica dello spazio e del tempo, sono insieme le forme eterne dell'apparenza sensibile, e i concetti o le idee nella loro relazione col mondo fenomenale: quindi per mezzo loro i due estremi dell'ideale e del sensibile si sarebbero lasciati condurre più accosto l'uno dell'altro, ed un tale ravvicinamento dovrebbe esser parso meno violento che non la relazione immediata della materia empirica colle idee. Così Platone, riconoscendo di questa maniera nelle leggi matematiche e nel numero come loro espressione d'un valore universale, il punto di riunione tra il sensibile e l'ideale, poteva, da una parte, persuadersi che co'numeri s'esprimesse l'essenza immutabile di ogni ente (*οἱ γὰρ ἀριθμοί τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο.* Arist. de An. I. 2), dall'altra, dichiarare che i numeri siano idee, e l'idea la più alta identica col numero primo, coll'*uno*. Se non che con questo non si dava all'idee un contenuto più proprio di quello che si sarebbe lor dato mediante la loro relazione immediata col sensibile: i numeri, quindi, non sono se non simboli dell'idee, ne' quali deve esser fatta astrazione dal loro carattere matematico, per trovare il loro significato ideale. E di ciò Platone era nettamente consapevole a se stesso; ed è appunto una espressione di questa sua consapevolezza la distinzione de' numeri matematici dagl'ideali: se non che questa concezione era anch'essa insufficiente a fargli ottenere di una maniera puramente dialettica un contenuto per le idee, e

a fargli comprendere la varietà dell'ente che ne deriva. Ecco perchè la necessità d'assegnare per contenuto essenziale delle idee quello che c'è di reale in tutti i fenomeni, fu da Platone enunciata in universale mediante diverse espressioni; in quanto all'idee, dichiarando che il loro concetto sia quello d'una unità contenente in sè il vario: in quanto al mondo fenomenale, ammettendo che si dia idea d'ogni cosa: in quanto all'entità matematica, mediante la dottrina de' numeri: se non che Platone, dove ha filosoficamente riconosciuta codesta necessità di cui si parla, s'è rimasto sempre contento a mostrarne i riscontri solo in universale: e ne' luoghi, al contrario, ne' quali è entrato ne' particolari, s'è dovuto servire d'una esposizione più o meno inadequata e sempre puramente simbolica.

Se noi ora ci figuriamo codesti varii elementi lavorati e smaltiti dalla mente logica d'Aristotile, tendente a determinatezza in ogni cosa e ad una coerenza palpabile, ci si chiarisce come appunto non si poteva egli formare un altro concetto della dottrina Platonica di quello che ci offrono i suoi scritti. Il punto dal quale è partito per formarselo, è, secondo i suoi proprii accenni e la natura stessa della cosa, il quesito della causalità dell'idee rispetto al mondo fenomenale. Il fondamento dell'asserzione che l'idea deva esser causa del fenomeno, non lo poteva trovare se non in quello in cui l'una e l'altro s'accordano (1); che è appunto l'identità degli elementi, l'*uno* e la *moltiplicità*, all'una e all'altro assegnati. Ora, nelle cose sensibili e del pari nel numero (2) c'è una moltiplicità la quale è insieme l'infinito ovvero la dualità del grande e del piccolo. Platone, davvero, aveva discorso di codest'elemento senza però spiegarsi più precisamente sulla sua relazione colla *moltiplicità* che è anche nelle idee: ma però, sopratutto ad Aristotile che aveva davanti agli occhi il concetto suo proprio della materia,

(1) **Metaph. I. 6.** Ἐπεὶ δ'αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα ἁπάντων ὠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.

(2) Ivi: p. 987, B. 21. seg. 33. 5.

pareva che la coerenza richiedesse che codest'elemento fosse anch'esso derivato dalle idee, cagioni di ogni ente: aggiungi che Platone non solamente aveva ammesse idee dell'esteso, ma anche in generale rappresentatele a più riprese come affatto corrispondenti a' sensibili; e insieme col farle passare per numeri, dato appicco alla supposizione dell'egualità dell'essenza loro con quella de' numeri: ora, per uno come Aristotile, il quale comprendeva dommaticamente e non da semplici simboli le determinazioni Platoniche, e cercava in pari tempo di accordarle insieme logicamente, c'era egli un partito più facile che di recarlo a termine codest'accordo, identificando la *moltiplicità* che è in ogni ente, coll' *infinito*? Adunque, dietro quello che nel proemio di questa dissertazione s'è detto riguardo alla maniera nella quale Aristotile c'informa delle dottrine di Platone, non gli si fa punto torto ad addebitare a lui questa mutazione nella dottrina trasmessagli dal suo maestro, apparentemente così leggiera, e così ben fondata: e chi gli paresse inverisimile, che Aristotile il quale scovre con tanta cura tutte le magagne che questo cangiamento genera nella dottrina Platonica, ce l'avesse fatto anticipatamente lui stesso, badi, non altro, che non solo in quello che precede, s'è mostrato co' fatti che in parecchi casi procede appunto a questa maniera, ma ancora, che l'intenzione di cansare con questa mutazione delle difficoltà più incalzanti, gli serve di scusa. Conceduta poi una volta quest'unica mutazione s'ha, conforme s'è già detto, la chiave per ispiegare tutte le differenze più significanti nell'esposizione delle due filosofie. E l'esame delle meno essenziali non è nello scopo della presente investigazione; la quale sarebbe contenta se le fosse riuscito di apprezzare giustamente in complesso il concepimento Aristotelico della dottrina Platonica nella sua relazione colla forma originaria di quest'ultima: e se per giunta si trovasse di avere scacciata la fantasma dell'esoterismo Platonico, non ci avrebbe guadagnato poco.

INDICE

LETTERA all'Abate Antonio Rosmini Serbati . . . . . pag. III

DISCORSO sull'autenticità e l'ordine de'Libri metafisici . . » XXIX

METAFISICA D'ARISTOTILE

LIBRO PRIMO . . . . . » 1

NOTE. . . . . » 55

LIBRO SECONDO . . . . . » 77

NOTE. . . . . » 87

LIBRO TERZO . . . . . » 93

NOTE. . . . . » 136

LIBRO QUARTO . . . . . » 145

NOTE. . . . . » 207

LIBRO QUINTO . . . . . » 217

NOTE. . . . . » 331

LIBRO SESTO . . . . . » 349

NOTE. . . . . » 375

ZELLER. Dissertazione sull'esposizione aristotelica della Filosofia platonica . . . . . » 381

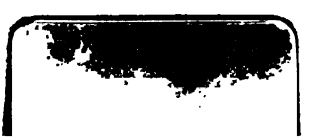
AVVERTIMENTO.

Ho corretto con grandissima diligenza tutte le mie bozze di stampa: e speravo di riuscire a salvare da errori almeno grossolani il mio libro. Ma l'esperienza m'ha dovuto convincere della vanità della mia speranza: giacchè nell'aprire il foglio 9 a p. 132 nota, ho trovato di avere lasciato stampare « conservando talora alla disposizione d'un periodo tutto quel disordine che dà loro l'imitazione fedele del discorso vivo ». Quel *loro*, evidentemente, non ha che far lì, ed è uno spropositaccio. Volevo forse scrivere « *suol dare* ». Questo caso, in luogo di persuadermi a rileggere tutto il mio libro, me n'ha affatto levato il coraggio. Però m'affido nella bontà e nell'ingegno de'miei lettori, i quali imbattendosi in qualche altro errore di tal genere, vorranno correggerselo di per loro e perdonarmelo. Pensino che n'avrà dovuta esser causa la stessa cura e moltiplicità delle correzioni.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.



Ga 112.706.5
Metafisica (d'Aristotile,)
Widener Library
002797981
3 2044 085 097 418